revista Humanidades em diálogo

Sumário

Apresentação

Apresentação

A *Revista Humanidades em Diálogo* constitui-se da união dos esforços de cinco grupos PET, todos da área de humanidades e ligados à Universidade de São Paulo - USP (Campus Capital). Temos, desse modo, os seguintes grupos participantes de sua comissão editorial (em ordem alfabética): PET Administração, PET Ciências Sociais, PET Direito, PET Filosofia e PET História.

Não poucas foram as dificuldades na definição da filosofia e do formato de nossa publicação, principalmente ao levarmos em conta sua composição tão diversificada. Desde as primeiras reuniões preparatórias ficava clara a necessidade de termos uma revista flexível, como sendo a única maneira de contemplar tantas demandas em potencial, na medida em que teria a presença de produções as mais diversas. Por outro lado, uma revista demasiadamente restritiva poderia simplesmente anular uma participação minimamente representativa de cada domínio no campo das humanidades. Não pretendíamos uma revista completamente atemática, tão pouco algo unicamente direcionado a temáticas específicas. Os riscos de uma revista demasiadamente "flexível" e "aberta" sabíamos todos: poderia resultar numa mera justaposição de textos sem relação uns com os outros. A primeira grande dualidade enfrentada pelo projeto dizia respeito, portanto, à sua abrangência.

O conteúdo da revista teria de ter limites. Definimos, assim, quatro eixos como os mais condizentes com o grupo inicial:

• Apresentar trabalhos de graduação desenvolvidos na área de humanidades, com relativa ênfase aos domínios referente aos cinco grupos: ou seja, produções voltadas para a filosofia, direito, administração, ciências sociais e história. Cabe ressaltar, porém, que a presente publicação manter-se-á aberta tanto a produções relativas a outros campos das

humanidades quanto a colaboradores não pertencentes ao Programa de Educação Tutorial.
• A *Revista Humanidades em Diálogo*, por compreender que o fundamento da instituição universitária moderna reside na indissociabilidade entre o ensino a pesquisa e a extensão, estimulará produções voltadas ao tema.
• Apresentar um ou um conjunto de temas em formato dossiê a cada número. O Espaço Dossiê privilegiará temas de grande interesse – quer históricos ou contemporâneos – numa abordagem inter ou transdisciplinar. O primeiro sentido do Espaço Dossiê é o de fornecer maior concatenamento a cada número. Como segundo, estimular abordagens menos específicas e mais críticas e abrangentes, num momento que o ensino universitário aparenta aprofundar cada vez mais uma perspectiva tecnizante.
• A *Revista Humanidades em Diálogo* não poderia se furtar do debate que possibilitou sua própria criação: o ensino tutorial na graduação bem como próprio Programa de Educação Tutorial (PET). Pensamos ser a presente publicação o meio ideal para refletirmos sobre tal matéria bem como sobre outros debates relacionados ao tema do ensino.

Por fim, não poderíamos ocultar uma segunda dualidade enfrentada pelo projeto: o grau de "profissionalização" ou mesmo o rigor técnico que a revista terá. Um amadorismo despreocupado quanto à seleção e ordenamento do material a ser publicado desde o início foi afastado de nossas pretensões. O oposto: uma publicação excessivamente profissionalizada em todas suas instâncias também se apresentava desinteressante. Não desejávamos "terceirizar" a produção bem como a reflexão sobre os rumos do projeto a um seleto grupo de *experts* com *know how* internacional. Interessa-nos, antes, um projeto em que fossemos participantes e aprendizes concomitantemente. Dessa forma, definimos que a própria revista teria de preservar um interesse pedagógico e formador com relação aos seus participantes.

Um justo meio termo foi definido. Constituímos um conselho editorial, composto por pós-graduandos e professores, incumbido de apreciar os materiais publicáveis. Caso necessário o mesmo Conselho convocará pareceristas *ad hoc* no caso de indisponilibidade de avaliação. Dessa forma, resguardamos a própria lisura editorial da revista. Por outro lado, fica garantida a participação de estudantes de graduação na comissão editorial, como já citado, onde continuaremos a refletir sobre os rumos dessa singela contribuição ao meio acadêmico brasileiro.

As dificuldades, no entanto, não se restringiram às de ordem conceitual. Ultrapassar todos os empecilhos de caráter burocrático — desde a liberação até a execução financeira — nos demandou grande dispêndio de tempo e ener-

gia. Perenizar uma publicação acadêmica requer consistência editorial e de financiamento. De fato, ambos os desafios não plenamente superados por nós, principalmente ao levarmos em conta a tradição de descontinuidade, marca das publicações acadêmicas brasileiras. Não foi possível, embora o tenhamos solicitado, obter a tempo o registro ISSN para esse primeiro número. Esperamos que já o tenhamos disponível para nosso segundo número.

Destacamos o importante papel cumprido por você, caro leitor, na evolução e consolidação desse projeto. Ficaremos sempre atentos às críticas e sugestões recebidas. Desejamos, por fim, uma boa leitura.

A Comissão Editorial

Entrevista

Entrevista com o Professor Renato Janine Ribeiro

Entrevistadores: Bruna Coelho, João Alex Costa Carneiro, Luana Fúncia, Talita Rosolen

Renato Janine Ribeiro é professor titular de Ética e Filosofia Política na Universidade de São Paulo, na qual se doutorou após defender mestrado na Sorbonne, e também é diretor de Avaliação da Capes. Tem se dedicado à análise de temas como o caráter teatral da representação política, a idéia de revolução, a democracia, a república, a cultura política brasileira. Entre suas obras destacam-se *Humanidades: um novo curso na USP* (2001), *A sociedade contra o social: o alto custo da vida pública no Brasil* (2000, Prêmio Jabuti de 2001) e *A universidade e a vida atual – Fellini não via filmes* (2003).

Na entrevista abaixo, Renato Janine Ribeiro, discute o sentido do termo humanidades, o momento por que passam as ciências ditas humanas no Brasil e critica o modo como a graduação é voltada para a absorção de profissionais no mercado de trabalho. Fala ainda das condições de se fazer pesquisa hoje, do pouco tempo de amadurecimento do pesquisador, e das bolsas concedidas pelas agências de fomento. Por fim, discute a reforma universitária, educação tutorial e avaliação do ensino superior.

Humanidades em Diálogo: Qual é o sentido que o senhor atribui ao termo humanidades? Faria sentido sustentar, ainda hoje, a rubrica humanidades, termo esse que remete às artes liberais na Antigüidade, na Idade Média, passando pela idéia de humanismo cívico no Renascimento, quando nos deparamos com um alto grau de especialização do conhecimento, inclusive nas ciências humanas?

Renato Janine Ribeiro: São duas questões. Primeira ao longo do tempo, o termo humanidades não deixou de existir, ele continuou sendo utilizado. Mas é claro que, quando falamos de humanidades no século XXI, o termo tem sentido muito diferente do humanismo renascentista; não exibe a menor pretensão de formar o homem integral, ou de retomar o estudo dos clássicos ou todas essas outras características que determinam o fim do teocentrismo e o começo do mundo mais voltado para o ser humano.

Vejo, assim, a palavra humanidades hoje, antes de mais nada, como uma palavra prática. Proporei duas definições: a primeira é prática. Por humanidades, conseguimos reunir aquela parte do conhecimento que não são as ciências exatas, nem as biológicas e da saúde, nem as tecnológicas. Na Universidade de São Paulo, por exemplo, temos a divisão do sistema universitário em biológicas, exatas (que inclui engenharia) e humanas ou humanidades. Quando se faz essa divisão, alguns falam de humanas e outros de humanidades. Neste sentido, ela é uma palavra prática, não é um conceito. Da mesma forma, na tabela de áreas do conhecimento que o CNPq, a CAPES e a FAPESP[1] utilizam, temos as ciências humanas, nas quais estão a filosofia, a história; temos as ciências sociais aplicadas, como direito e administração; e temos letras e artes. São três grandes áreas, e humanidades seria um nome prático para cobrir todas elas sem projetar a palavra ciências humanas, que é apenas uma delas, sobre as ciências sociais aplicadas, letras e artes. Esse é o primeiro sentido.

O segundo sentido é mais preciso. Prefiro trabalhar com ele. Conceitualmente, entendo humanidades, antes de mais nada, como não sendo ciência. Há clara diferença entre o termo ciências humanas e sociais e o termo humanidades. As ciências trabalham com uma idéia de verdade, ainda que enfraquecida. Hoje não é mais legítima uma idéia forte de verdade, mas existe uma comunidade científica que discute, delibera, contesta e avança. A ciência "progride". Há novas descobertas que colocam em xeque as an-

---

1 As siglas se referem respectivamente, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, respectivamente.

teriores, muitas vezes não as refutando, mas matizando-as. Por exemplo, a tese de que a água ferve a cem graus é matizada quando se acrescenta "em determinadas condições atmosféricas". Ela não ferve sempre a cem graus; mas com isso não se afirmou que a água possa ferver a setenta ou quarenta graus: apenas se matizou a tese inicial. Também nas ciências humanas, há descobertas que nos fazem rever certos conceitos, até os refutar, mas na maioria das vezes não se trata de refutação, mas de acréscimo de matizes. Já nas humanidades, há uma permanência do passado, e esse é o ponto principal. Elas se caracterizam, ao meu ver, por constituírem um patrimônio. Quando apresentei essa idéia no livro *Humanidades, um novo curso da USP*[2], a professora Ana Maria Belluzzo disse que a palavra correta não era patrimônio, mas tradição. Patrimônio é algo muito material, explicou ela. Mas mantenho patrimônio, por duas razões. Primeira: por todas as razões do mundo sou contrário à palavra tradição. Não gosto dela. Tradição me soa a coisa convencional, repetitiva, que retoma o passado e não inventa. Em segundo lugar, porque patrimônio representa o que foi sendo legado por todo um tempo e que permanece como uma propriedade. Literalmente, patrimônio é o que herdamos do pai. Em inglês a palavra para patrimônio é *heritage*, herança é patrimônio.

Ora, é importante que, em alguns segmentos do que chamamos de humanas ou humanidades, haja uma não refutação do passado, ou sua presença intensa. Onde temos isso? Basicamente na filosofia, na literatura e nas artes. Quer dizer também que conceituo as humanidades de forma diferente da tradicional, que inclui a história. A história, hoje, faz parte das ciências humanas. Mas o trabalho de qualidade em filosofia, em literatura ou em artes é de humanidades. Lingüística, não, que é uma ciência humana.

Humanidades em Diálogo: Talvez a idéia de humanidades soe um pouco anacrônica para nós hoje, principalmente para os que estão em ciências mais pragmáticas. Como o senhor vê isso no contexto da especialização que é típica do capitalismo? O que o senhor falou quanto à teoria tradicional da ciência (voltada para uma utilidade, para um uso específico) poderia remeter à distinção feita por Horkheimer entre teoria crítica e teoria tradicional. Como ficam algumas carreiras mais práticas com esse critério de utilidade, ao mesmo tempo com uma tentativa de retomada que não seja necessariamente uma especialização fechada e intransigente como a que acontece hoje?

---

2 Ribeiro, R. J. (org.). *Humanidade: um novo curso na USP*. São Paulo: EDUSP, 2001.

Renato Janine Ribeiro: Primeiro de tudo, acho que temos de pensar onde a pesquisa se faz. Veja: se tomarmos a tabela das áreas do conhecimento, há ciências básicas (ciências exatas, biológicas e humanas) e outras que são ciências aplicadas (engenharias, ciências da saúde e as ciências sociais aplicadas). Faz parte da natureza das ciências sociais aplicadas, e talvez das ciências aplicadas em geral, serem interdisciplinares — é difícil trabalhar numa delas sem ser interdisciplinar.

Se, na medicina, fizermos as pesquisas serem cada vez mais laboratoriais, reduziremos a distância entre elas e as ciências biológicas. Isso é importante, cientificamente e para o tratamento médico, mas corre-se o risco de não se saber mais o que é o contato com o doente, assunto que provavelmente diz mais respeito às ciências humanas. Mesmo nas ciências da saúde, que seriam a aplicação das biológicas, temos um elemento de humanas particularmente forte, por exemplo, na saúde coletiva. Não se pode fazer esta última sem sociologia: a epidemiologia é fundamental, mas não basta.

O direito é complicado, porque há uma forte vertente positivista ou mesmo dogmática em que se ensina a entender a lei e a aplicá-la; aliás, era o que Thomas Hobbes e o rei Jaime I, da Inglaterra, queriam. Disso, eles inferiam que o direito teria de ser muito rápido, límpido, claro, para qualquer um entender as leis, obedecê-las, advogar e, se nomeado para isso, julgar. Essa é uma determinada posição; mas numa democracia a situação é mais complexa; por exemplo, nossa Constituição Federal reconhece o direito de propriedade, desde que respeitada sua função social. Isso traz um problema seríssimo de discussão, porque se estoco um quarteirão de terra aqui no Sumaré (onde foi realizada a entrevista), faço especulação imobiliária. A propriedade em questão não cumpre sua função social; continua então a ser um bem intangível, que ninguém pode invadir? Por outro lado, se essa terra for invadida e o juiz simplesmente mandar retirar os sem-terra e matá-los se necessário, o juiz não entendeu a Constituição e não fez uso de suas faculdades mentais. Por outro lado, não basta uma terra ser objeto de especulação imobiliária para se poder invadi-la. Há aqui um espaço delicado, que depende da legislação ou da jurisprudência. Em algum momento, o Legislativo terá de estabelecer o que é função social, e penalizar quem estoca terras ou bens em geral de maneira improdutiva. Para isso, é preciso uma reflexão filosófica ou teórica forte, e aí entra a sua questão sobre as ciências específicas.

Antes de mais nada, tenho muita dúvida se as ciências aplicadas são específicas. Não sei se consideraria bem formado um engenheiro — uma das profissões que mais respeito e de que mais precisamos para o desenvolvimento econômico — que não sabe quem apropria a riqueza que ele gera. Esse engenheiro teve a formação trunca-

da. Vai aumentar a produtividade? Sim. Vamos supor que se aumente a produtividade da soja — na qual o Brasil apostou muito; quem pagou e paga o custo do êxodo rural, esse custo social e humano tão grande? Uma das profissões mais profissionais que há, a do engenheiro, requer então uma formação múltipla.

A proposta que fiz foi considerada próxima dos *Liberal Arts Colleges*, ou Faculdade de Artes Liberais. Não é bem verdade, mas vamos lá. Nessas faculdades, que existem nos Estados Unidos, se estudam efetivamente os clássicos — trabalha-se às vezes com grego e latim —, são ambientes de elite, e o que se forma? Formam-se líderes, porque uma pessoa que sai sabendo tudo isso, por estranho que pareça, é muito mais apta, pelo domínio do raciocínio, a mudar de área, a mudar de profissão, a mudar de paradigma, do que alguém que simplesmente aprendeu uma técnica.

Mas ainda temos na universidade a idéia de que se deve aprender uma técnica, que terminar um curso é conhecer uma técnica e aplicá-la; isso é um desastre. Acaba-se formando uma pessoa que não se atualiza, e pior, que não adquiriu agilidade mental para perceber que, em certo momento, tem de colocar em xeque os seus próprios pontos de partida. O que falta na vida universitária é a opção de formar alguém apto a fazer suas escolhas e a mudálas ao longo da vida: daí a importância de se dar uma formação básica, uma formação que permita à pessoa modificar o seu itinerário.

Disso decorre a questão de debater o que seria uma boa educação para o Brasil, pensando, antes de mais nada, na graduação. Creio que acabamos comprando um modelo muito equivocado, o da profissionalização; já sustento esta idéia nos dois livros que vocês citam[3], mas hoje tenho dados: Edson Nunes, presidente do Conselho Nacional de Educação, fez o levantamento das quarenta e três profissões regulamentadas em lei e que exigem diploma universitário para serem exercidas. Essas profissões somam dois terços dos alunos da graduação, ou seja, um terço dos alunos da graduação faz cursos que não garante uma reserva de mercado, mas, se considerarmos os dois terços que fazem cursos regulamentados, e examinarmos para onde vão as pessoas que eles formam, o maior percentual de quem exerce a profissão para a qual se formou é a de médicos — segundo Edson Nunes, é inferior a setenta por cento; segundo o Ministro Fernando Haddad, são oitenta por cento. Mesmo no caso da divergência, algo entre um quinto e um terço dos médicos não está atuando na profissão, ou seja, essa forte proporção cursou uma faculdade que não lhe serviu para a sua atual atividade. Se passarmos à administração, ao direito, ao professorado, o percentual é muito pior, variando entre dez e trinta e cinco por cento.

---

3 O já referido *Humanidades: um novo curso na USP* e, mais recente, *A universidade e a vida atual – Fellini não via filmes*. Rio de Janeiro: Elsevier/Campus, 2003.

Isso corrobora a minha tese de que formar profissionalmente uma pessoa é um equívoco, porque ela não irá necessariamente para a formação que recebeu na universidade. Pode trilhar um caminho muito diferente. Então, o que devemos fazer? Penso que a graduação deve ser um momento de muita abertura; esse é o problema, aliás, dos programas de iniciação científica. O risco deles é o caráter de especialização precoce; a pessoa pode se especializar em algo e desdenhar o resto. Nos vários cursos que vocês estão fazendo, vocês têm várias opções de formação amplas e diversificadas; se escolher uma delas muito cedo, corre o risco de não tomar conhecimento das outras opções que vão aparecer diante de si.

Nesse ponto, gosto do sistema das universidades norte-americanas: muito resumidamente, no curso de graduação se pode circular muito e cursar matérias muito diferentes entre si; sua especialização profissional se dá num segundo passo, que pode ser o fim de uma graduação mais longa ou já numa pós-graduação, como é o caso do direito. Temos aqui o projeto inovador da Universidade Federal do ABC e da Universidade Federal da Bahia — recomendo que vocês leiam o projeto pedagógico da UFABC, disponível no site *www.ufabc.edu.br* , e que leiam o projeto da Bahia, que pretende extinguir o vestibular. Ou seja, temos duas opções: primeira, fazer dois ou três anos com muita liberdade, sem ser curso básico, sem ser uma iniciação a trezentas coisas; terá de haver uma circulação maior, podendo-se combinar música com engenharia; este pode ser um diploma que forma um cidadão mais apto ao mercado de trabalho e à sua flexibilidade; ou então, com mais dois anos, ele se forma em algo específico. Podemos avançar muito se tivermos a graduação mais ampla e mais solta.

Humanidades em Diálogo: Voltando à questão da iniciação científica e da pesquisa na graduação de um modo geral, os programas de financiamento, principalmente o PIBIC[4] (ligado ao CNPq), surgiram num contexto muito específico, na tentativa de diminuir o tempo da pós-graduação e de certa forma engatilhá-la com a graduação, para evitar esse distanciamento muito grande entre a graduação e a pós. Levando em conta esse contexto, como o senhor vê esse que talvez tenha sido o principal objetivo, pelo menos do ponto de vista dos gestores, e qual deveria ser o papel da iniciação científica?

Renato Janine Ribeiro: Não sei dizer se esse foi o principal ou quais foram os outros objetivos dos gestores; muitos outros podem existir; mas, efetivamente,

---

4 Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica.

um dos efeitos da iniciação científica é tornar mais rápido o mestrado e até, eventualmente, facilitar o doutorado direto. Há aspectos positivos nisso, mas há algo delicado, que é o caráter precoce de uma formação oferecida antes da pessoa ter maturidade. Por exemplo, em direito: nos concursos para a Magistratura e o Ministério Público, dada a má qualidade da formação em direito, sempre sobram vagas, e acabamos tendo promotores e juízes na faixa de vinte e poucos anos – que talvez não tenham maturidade emocional para suas funções. Não têm ainda uma experiência de vida que permita distinguir o que deve ser punido ou não. O problema é a precocidade: ela pode ser ruim na profissão e pode ser ruim também na universidade. Seja como for, desde que emplacou a idéia das "duas culturas" (cultura das ciências humanas, cultura das exatas e biológicas), entre as quais seria preciso fazer uma ponte, elas também distinguem duas idéias de formação doutoral. A idéia das áreas exatas e biológicas me foi exposta certa vez pelo então pró-reitor de pós-graduação da USP, professor Franco Lajolo. Ele me disse que nós da área de humanas temos uma visão exagerada do que deve ser um doutorado – isso foi há uns dez ou quinze anos –; e que, nas ciências, o doutorado pode ser um trabalho com falhas, mas que dá uma maioridade científica (não ainda a maturidade) para a pessoa fazer o que realmente interessa – começar a freqüentar congressos e apresentar *papers*. Cada vez mais teses em exatas e biológicas são um conjunto de *papers*: vários artigos que foram aceitos em revistas de alta qualidade podem formar uma tese – e isso é aceitável. Mas, nas humanas, é muito mais difícil, porque se corre o risco de nunca se atingir a maturidade. Donde a minha constatação empírica de que a idade média de doutoramento nas humanas é mais tardia, não por qualquer falha, mas devido à natureza das coisas; inclusive porque os temas muitas vezes têm a ver com o vivido das pessoas, que se envolvem na resolução de um problema teórico que pode estar ligado a uma questão pessoal. Nossos pesquisadores, com freqüência, têm uma dupla jornada de trabalho, pessoal e intelectual.

Somam-se a isso mais dois problemas: o primeiro é que, se você doutora uma pessoa mais tardiamente, essa pessoa tem certos prejuízos profissionais. Eu me doutorei aos trinta e quatro anos. Naquela época, isso não colocava um problema maior porque eu já era professor na USP havia alguns anos, ou seja, já tinha emprego e salário, já tinha me casado. Essas coisas fazem uma diferença. Hoje não se vai ter emprego numa universidade pública sem o doutorado, com raras exceções. É-se incentivado a doutorar-se cedo. Mas isso não seria ruim, não fosse o fato de que raras pessoas estão conseguindo, na área de humanas, escrever um livro depois do doutorado. Um livro de verdade, isto é, com começo, meio e fim, fruto de uma pesquisa que agarrou a pessoa por alguns anos. Quando, ao se doutorar, você entra no circuito dos congressos e

dos *papers*, isso é positivo em áreas em que há uma agenda coletiva bem definida, mas não é tão bom em áreas com agendas diversificadas.

Eu diria que, fora os livros, que valem sobretudo na área de humanas, o que cada vez mais temos – e inclusive nas humanas – é a publicação de *papers*. A diferença é principalmente se eles saem em periódicos, como nas outras ciências, ou em livros, como nas humanas. Muito do que chamamos "livros" são na verdade coletâneas de artigos, de um só autor ou mais, freqüentemente repetitivos. Seria mais útil se saíssem num periódico *on-line*, acessível a qualquer um pela internet. Deveríamos rever o que é livro mesmo, o que funcionaria melhor com outro suporte.

O problema é que, na produção de humanas, por um lado se pulveriza a produção em artigos feitos *on demand*, por outro, eles não seguem necessariamente um fio condutor de preocupação que vai se enriquecendo. No doutorado a pessoa se concentra quatro ou cinco anos num só tema. Depois, se pulveriza. Não consegue fazer um novo livro assim concentrado. E é claro que, com a experiência adquirida, ela faria em dois anos um livro melhor do que aquela tese à qual dedicou quatro. Este é um assunto que as áreas de humanas têm que discutir, porque estão juntando o pior de dois mundos: livros que não são livros, e escassez de livros de verdade.

Nas exatas e biológicas, o positivo é a existência de uma agenda. Dialoga-se e se constrói em conjunto, o que é bom. Há projetos globais; agora, o lado ruim é que quem está fora do projeto global tem dificuldade em conseguir recursos e mesmo, sem eles, em pesquisar. Já nas humanas, você não acaba; se eu brigar com a CAPES, CNPq ou FAPESP e não receber mais um centavo, posso ler os clássicos e, caso nenhuma editora queira me publicar, posso publicar na Internet. Temos um "plano B", que nossos colegas das exatas não têm, mas nosso "plano B" enfraquece muito nosso "plano A" – que seria como construir uma agenda de discussão comum. Tenho defendido, totalmente em vão, que o tema de maior convergência das humanas e das humanidades seria a questão da democracia *versus* autoritarismo. Ele faz convergir a filosofia política, o direito, as formas de gestão, a educação, a psicologia, a literatura, a história, as ciências sociais, mas precisaria haver uma grande rede de articulação. Em vez disso, o que temos feito mais é a leitura; em filosofia, lêem-se os clássicos, em outras áreas lêem-se os modernos, mas apenas lemos. A produção de pensamento novo no Brasil tem sido escassa.

Humanidades em Diálogo: O senhor coloca uma necessidade inerente às ciências humanas, um tempo maior de latência, de reflexão para um desenvolvimento de uma produção mais qualificada inclusive no mestrado e no doutorado. Contudo, trabalha-se com prazos concretos de financiamento por parte das agências de fomento. A CAPES, sem dúvida, é uma referência dentro da

política, dentro do planejamento da pós-graduação brasileira. Ela expandiu consideravelmente o número de bolsas no último período de três ou quatro anos. Teve um incremento de orçamento, mas me parece que ela trabalha com um prazo muito exíguo, e, até onde sabemos, eles são idênticos para todas as áreas.

Renato Janine Ribeiro: Não é verdade.

Humanidades em Diálogo: Não é? O que o senhor teria a dizer quanto à duração das bolsas? Qual seria uma política alternativa para isso, considerando a existência de uma demanda reprimida? O financiamento, ele é dificultado. Há uma necessidade de termos um número ainda maior de bolsas. Como o senhor vê esse problema, associando demanda maior que a oferta e esta, que conforme alguns dizem, segue uma lógica de americanização dos prazos implicando no encurtamento do financiamento?

Renato Janine Ribeiro: Desculpe, mas americanização é bobagem. O que temos é o seguinte: a CAPES cumpriu no governo Fernando Henrique uma agenda que aumentou muito o número de defesas de teses e de dissertações. Uma das peças disso foi a exigência de um tempo médio de titulação que, basicamente, era de dois anos para o mestrado e quatro anos para o doutorado. Eventualmente, você poderia ultrapassar um pouco esse tempo se um colega seu antecipasse um pouco o prazo. O tempo era médio. A maior parte da área de humanas sempre criticou com veemência os dois anos para o mestrado, embora tenha aceitado razoavelmente bem os quatro anos para doutorado. Contudo, esses pontos eram levados muito a sério para a atribuição de bolsas.

Quando o Professor Jorge Guimarães me convidou, em fevereiro de 2004, para ser diretor de Avaliação da CAPES, coloquei duas questões para ele. Primeiro: o livro seria aceito como uma peça importante na avaliação nas áreas que eu considero importante? Ele me deu apoio total. Segundo ponto: a questão do tempo de titulação seria flexibilizada e mesmo abandonada no caso de humanas? Ele me deu total razão nesse ponto também. Esses dois pontos para mim eram os mais claros. Desde então, avisamos todas as áreas de que, primeiro, a distribuição anual de bolsas não teria mais como critério único o tempo médio de titulação, que passou a ter peso bem menor na repartição delas. Há um conjunto de critérios e o tempo de titulação é um critério menor. Em segundo, lugar, na avaliação o tempo de titulação já não era muito considerado em várias áreas e diminuiu ainda mais.

O que não é possível é ampliar o prazo de bolsa. Não podemos ampliar de

dois para três anos no mestrado, porque os recursos são limitados. O orçamento da CAPES quase dobrou entre 2004 e 2007, as bolsas foram aumentadas duas vezes após o longo congelamento do governo passado, mas temos de escolher: se você der uma bolsa de mestrado de três anos, você tem que reduzir o total de bolsas de mestrado em um terço. O que também repercute no aumento das bolsas: se aumentarmos em dez por cento o valor das bolsas, deixamos de aumentar em dez por cento o número de bolsas.

Mas, basicamente, o que a CAPES recomenda é o seguinte: no caso do bolsista – financiado, portanto, pela sociedade –, que, na avaliação, seja levado em conta o tempo de titulação, e isso se a área achar que é o caso. Por que no caso de bolsista? Porque o bolsista, se não completou a tese enquanto teve a bolsa, é nesse momento que mais precisará ter paz de espírito e dinheiro. Se ultrapassar os quatro anos para o doutorado, vai precisar trabalhar ao mesmo tempo que escreve, e um atraso de seis meses pode virar dois anos. É ruim para todos; para ele e para a sociedade. Para o não-bolsista não há a mesma preocupação, desde que não passe de certos limites. Um mestrado nunca demora, por exemplo, sete anos. Um mestrado que gaste esse tempo é porque o aluno parou e voltou, mudou de tema, sumiu e reapareceu. Não foram sete anos sérios de pesquisa. Em suma, o tempo máximo de titulação cumpriu um papel, evitou teses que nunca terminavam, comprometeu os orientadores com o trabalho de seus orientados, e hoje podemos dar mais atenção ao resultado final – a tese, ou melhor, o aluno formado – do que a esse meio.

Temos os seguintes dados (2006): há quase 112 mil pós-graduandos no Brasil. Desse total, um terço tem bolsa; de quem tem bolsa, 58% são pagos pela CAPES, sendo que 85% das bolsas são financiadas pela União (CAPES, CNPq, mais fundos setoriais). No caso de São Paulo, a FAPESP cobre 15% das bolsas paulistas; a grande maioria das bolsas paulistas é, portanto, federal. Do total de pós-graduandos há, então, pouco mais de um terço de bolsistas; os dois terços restantes se dividem quase ao meio; em quem não pode ter bolsa (pessoas que já têm vínculo profissional ou estão fazendo mestrado profissional) e quem poderia ter bolsa (são pessoas que estão fazendo trabalhos acadêmicos mas para quem não há verba disponível). Será preciso aumentar o número de bolsas, mas estamos praticamente no limite de nossas atividades; temos problemas seriíssimos. Vejam a universidade (USP) que tem o maior orçamento do Brasil e que, no entanto, reclama dele, porque de fato é difícil viver só com essas verbas. Mas qual a base política que temos para aumentar o percentual de ICMS para as universidades estaduais paulistas? Como vamos defender um porcentual maior para elas, quando a educação básica e fundamental está fraca? Por que esse dinheiro irá para a educação superior e não para o restante da educação, ou até mesmo para o saneamento básico e para a saúde?

Chegamos a um ponto que sinaliza, em vários campos, o esgotamento do financiamento da educação. Posso fazer um paralelo com a saúde. Os custos da saúde, nos últimos anos, aumentaram violentamente, mas isso foi repassado: são pagos pelos planos de saúde, pelo nosso bolso e pelos impostos. O custo da educação aumentou também e, no entanto, não temos conseguido dar um salto qualitativo mesmo havendo recursos a mais. Precisamos de outras fontes de financiamento. Quais serão essas é uma questão muito delicada e política, e não vou entrar nela porque é fácil transformá-la em questão político-partidária.

Eu só frisaria uma coisa: me espanta profundamente a defesa da privatização do ensino feita pela esquerda, sobretudo por estudantes e professores. Dou um exemplo de privatização de ensino: uma faculdade de direito que é pública e gratuita e forma pessoas que vão, basicamente, fazer advocacia privada e ganhar dinheiro com isso. Isso é privatização do ensino. Ou uma faculdade pública de administração cujos alunos desejam ganhar dinheiro e ser administradores. O que devemos discutir seriamente é: qual é o uso que as pessoas vão fazer com a educação recebida? Como elas se apropriam do conhecimento recebido? Seu uso vai ser público ou privado? Se for ser público, é justo a sociedade financiar; se não, não entendo por que a universidade financia uma minoria para se enriquecer. Quantos alunos da Faculdade de Direito da USP vão seguir para os direitos humanos, o direito constitucional, e quantos vão ser tributaristas? No entanto, ouço um discurso que se afirma de esquerda defendendo que os tributaristas ganhem dinheiro e sejam felizes para sempre.

Há uma profunda injustiça ligada à idéia de que a universidade se alheia por completo do uso do conhecimento que ela produz.

Humanidades em Diálogo: A respeito da reforma universitária o debate foi muito aprofundado dentro do aspecto administrativo, orçamentário e na questão da autonomia universitária; mas em termos de grade curricular e de proposições específicas quanto ao conteúdo e ao formato da universidade brasileira, parece que o debate avançou pouco, embora o anteprojeto defenda a idéia do ciclo básico. Isto porque a segunda versão do projeto não especifica muito essa idéia, apenas propõe que o ciclo básico seja implementado dentro das três grandes áreas. Dentro desse contexto e também da limitação que o senhor aponta da estrutura departamental brasileira, como o senhor vê que o debate dessas questões possa avançar, já que a reforma universitária aponta, mas não detalha, quais são os caminhos a seguir?

Renato Janine Ribeiro: Quanto à questão do currículo, talvez o projeto tenha avançado no sentido de dar mais autonomia para as instituições no sentido de gera-

rem seus currículos. Acho que a questão crucial hoje no ensino universitário é exatamente essa. Você precisa orçamentar, mudar as condições de acesso e permanência, dar autonomia e avaliar, mas, mais que tudo, precisa ter um currículo flexível e inteligente. Esse currículo flexível e inteligente não pode ser refém de departamento, nem mesmo da existência de profissão. Ganharíamos muito se tivéssemos, por exemplo, currículos que previssem uma revisão a cada quatro anos. A cada quatro anos você vê quem está disponível, modifica... Veja a Faculdade de Filosofia da USP, que tem onze departamentos e cinco graduações básicas. Dessas cinco graduações, três correspondem a um departamento: filosofia, história e geografia. Uma corresponde a três departamentos, que é o curso de ciências sociais; o quinto curso, letras, corresponde a cinco ou seis departamentos. Desse modo, é muito forte a ligação entre o departamento e o currículo. Mas por que não podemos ter um curso de filosofia que tenha em seu quadro um professor como Nicolau Sevcenko ou José Miguel Wisnik e inversamente, por que não podemos ter Marilena Chauí durante alguns anos dando aulas na História? Isso iria ao contrário da idéia de que, se você é historiador, leciona na História, se é filósofo, leciona na Filosofia.

Há um ponto delicado da estrutura departamental: a rigidez. Ela cria fronteiras, barreiras, brigas que não tem como ser solucionadas, o que é uma coisa muito séria não só no Brasil. Isso também clama por uma flexibilidade maior no currículo. Não sei se é o ciclo básico, porque a experiência brasileira do mesmo se pautou pela rigidez, pelas classes enormes e pela idéia de que os cursos eram introdutórios. Defendo um sistema mais flexível. É difícil, porque temos que levar em conta a entrada de massas na Faculdade. Temos de ampliar o número de vagas, o que é incompatível com a orientação de cada aluno por um professor tutor, com o acompanhamento individualizado e com você escolher qualquer matéria. Não é à toa que na própria escolha de optativas se precise ter um critério – que na USP é o ranqueamento –; não pode abrir uma optativa para todos, porque não terá condição de colocar um professor. Precisaríamos de um sistema que desse, ao mesmo tempo, ao aluno de 18 e 19 anos a maior riqueza possível de experiências diferentes de conhecimento e que seja viável. Uma liberação geral, no sentido de fazer um curso com algumas matérias de medicina, umas matérias de música e etc. é muito improvável. Mas podemos avançar.

Humanidades em Diálogo: Hoje, nós teríamos, por um lado, um ensino superior focado no padrão da universidade que pressupõe a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão; e, por outro lado, outro ensino superior, que talvez possa ser chamado de profissionalizante, que não se propõe a fazer pesquisa e extensão, mas formar e dar um diploma superior a uma parcela da população. Qual o espaço deste primeiro tipo de formação superior universitária, visto que muitas

universidades brasileiras, inclusive as públicas, atuam como Centros Universitários na medida que privilegiam a formação profissionalizante?

Renato Janine Ribeiro: São muitas questões, mas vamos lá. (pausa). Temos uma irresponsabilidade, na medida em que criamos direitos, estabelecemos obrigações do Estado, das quais nós não tomamos o menor conhecimento num momento seguinte. O Congresso institui um determinado padrão, mas não dá os meios financeiros para isso nem habilita o executivo a cumpri-lo. Isso é muito sério.

Temos 168 universidades no Brasil – esse é um dado de um ano atrás; destas, 99 seriam reduzidas a Centros Universitários ou até a Faculdades se se aplicasse agora o projeto de lei de reforma, porque elas não têm três mestrados e um doutorado. Esse é um problema sério: temos condições de dispor de 168 instituições universitárias fazendo ensino, pesquisa e extensão? Não. Há instituições que não são universidades, mas fazem isso e são muito especializadas: o ITA ou o Hospital do Câncer, por exemplo. Mas a maioria faz parte da grande mentira brasileira. Fingimos que fazemos tudo junto e nem tentamos fazer bem o "menos", que poderíamos fazer bem. Se um Centro Universitário, que é "menos" do que uma universidade, der um bom ensino de graduação, mesmo sem ter pesquisa e pós-graduação, considero que é um mérito.

Fiz parte da comissão de reforma universitária no início da gestão Tarso Genro. Depois, a comissão se reduziu e saí. Propus, na ocasião, e insisti que tivéssemos definições permanentes do que são Universidade, Centro Universitário e Faculdade. Esta definição de Universidade determinaria que ela teria pesquisa e deveria ter noventa por cento de doutores. Daríamos quinze ou vinte anos para as universidades brasileiras se ajustarem, enquanto a CAPES adotaria um plano diferenciado de formação de doutores. Ainda acho minha proposta razoável. Se a Universidade tem pesquisa, precisa ter doutor; Centro Universitário se define por um bom ensino, deve ter mestre; na Faculdade, você exige uma proporção de mestres e de doutores. Minha dúvida hoje é se ainda é necessário um doutor para um curso de graduação e para um ambiente em que apenas se leciona para a graduação. É uma dúvida. É bom ter aulas com os melhores professores, sobretudo no primeiro ano, mas nem sempre são eles os doutores.

Humanidades em Diálogo: A questão do currículo e da reforma universitária, de certa, forma já foi atendida. Talvez tenha faltado especificar um pouco mais a problemática da graduação dentro de um contexto mundial. Gostaríamos que o senhor comentasse o fenômeno de desvalorização do ensino de graduação em vantagem da pesquisa nas grandes universidades brasileiras e mundiais.

Renato Janine Ribeiro: Se você toma as quatro pró-reitorias da USP, a mais preciosa é a de pesquisa, depois a de pós-graduação, aí a de graduação e, por fim, a de extensão e cultura. Há um segredo que quem não é da universidade não conhece e muita gente dentro dela também não, que eu expresso em dois termos. Primeiro: não há pesquisa boa sem pós-graduação. Os centros de pesquisa que não têm pós-graduação possuem tendência a fenecer. Isso acontece com alguns institutos paulistas de pesquisa. Sua renovação só pode ocorrer com a contratação direta de doutores; não formam gente nova nem estão sujeitos à contestação pelo aluno jovem e não têm esse espaço vertical que vai desde o pesquisador sênior até quem está começando [agora, começam a ter]. Na verdade, o primeiro segredo é que não há pesquisa boa sem pós-graduação boa, e inversamente, não há pós-graduação sem pesquisa. O segundo segredo é que uma boa universidade é uma universidade com boa pós-graduação e pesquisa. Esse segredo, as pessoas fora da universidade não conhecem – e, embora eu defenda as cotas, acho que o sistema de cotas tende a conceber a universidade apenas como graduação. Apesar da franqueza nem sempre ser bem vista, eu diria que, nas grandes universidades, a graduação não é o ponto decisivo.

A graduação é muito importante porque, em primeiro lugar, faz com que o professor não fique fechado na sua pesquisa e que mantenha contato com quem está entrando. Ou seja, atualiza o professor com o mundo que está vindo. Em segundo lugar, porque acaba gerando nas grandes instituições universitárias os melhores formados em graduação do Brasil. Esses dois pontos são muito importantes. Mas, se olharmos o número de graduados das dez melhores universidades brasileiras, são uma gota no oceano – ao passo que, entre o total de pós-graduados, sua parcela é grande. Isso coloca um problema sério em relação à graduação. Obviamente, ela merece muita atenção, mas, se não atualizarmos constantemente os professores na pesquisa, cairá a qualidade da graduação. Como resolver isso? Não tenho respostas prontas, mas elenco alguns pontos: 1) precisamos arejar o currículo; 2) tem que ser verificada com muita clareza a proporção de aula e a de estudo autônomo. Em certos cursos há aula demais, mas não basta reduzir as aulas, precisa haver estudo autônomo; 3) seria desejável uma orientação tutorial mais próxima. Mas isso, que tenho ouvido sempre como argumento, não vejo como funcionaria na prática, num momento em que os professores são cada vez mais exigidos em termos de obrigações e de aumento de alunos. Assim, quem está no PET[5] ou no PIBIC acaba fazendo uma

---

5 Programa de Educação Tutorial do Ministério da Educação.

graduação paralela. Isso é bom? Se, na Faculdade de Direito, uma minoria de alunos está interessada em fazer pesquisa (e isso vai fazer um diferencial numa Faculdade que é fortemente profissionalizante), essa segunda via é muito boa. Mas, num curso que é todo de pesquisa, como o de filosofia, não entendo bem por que duas graduações, uma com sinal de mais, outra sem. Digo isso a título pessoal, ainda que tenha adquirido algum conhecimento por ter sido membro do Conselho do CNPq.

Sentirei muita felicidade no dia em que, num curso de pós-graduação rebaixado pela CAPES, os alunos fizerem greve contra o coordenador de programa ou seus professores. No dia em que os alunos, ao invés de serem mobilizados pelos professores ruins que têm, para reclamar da nota ruim que os professores receberam merecidamente, olharem isso e disserem: "Gente, vocês são ruins mesmo, como estamos tendo aula com vocês? Vão começar a trabalhar para valer ou vão ter vergonha e pedir demissão? O que vamos fazer para melhorar o curso?" Dou este exemplo porque acho a participação dos alunos na discussão da qualidade dos cursos muito importante. Por exemplo, houve uma proposta uns anos atrás na ADUSP[6] que era muito boa: que houvesse um aluno na banca do concurso de contratação de professores, na prova didática. Isso alteraria muito pouco a nota final, pois haveria um entre cinco julgadores numa prova que representa de vinte por cento a trinta por cento na avaliação como um todo. Mas o fato de ter um aluno na prova didática iria cobrar do professor que fosse didático e soubesse transmitir o conteúdo. Na pós-graduação isso não é tão fundamental, pois os estudantes têm que conhecer por si próprios. Não precisam de bons *didatas*. Mas, na graduação, esse ponto é importante. É claro que, num programa de iniciação, já se espera que vocês se virem por si próprios e sejam capazes de encontrar a bibliografia. Formamos pessoas capazes de encontrar onde está a pesquisa de ponta. Mas aí há um problema crucial: geramos pessoas aptas a ler essa pesquisa de ponta e entendê-la, mas o que não estamos gerando, de maneira significativa, são pessoas capazes de encontrá-la e aplicá-la no que elas fazem. Como acontece? Na filosofia, isso gera uma multidão de trabalho de pura história da filosofia. Eu já dei parecer em pelo menos três projetos da FAPESP que tratavam de Foucault da última fase. Três mestrandos que simplesmente queriam estudar a mesma coisa! Um dos bons resultados da portaria da CAPES, que contribuí para redigir, que obriga a colocar as dissertações e as teses na internet, quando alguém entrar com um projeto desses, ele poderá ser recusado porque já há três na internet. Não será preciso pagar trabalho inútil. Inútil

6 Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo.

do ponto de vista social; ele é útil para a formação da pessoa. Só que a pessoa poderia se formar fazendo outra coisa.

Terminando por aqui, eu gostaria de contar uma historinha para vocês. Em 1978, quando houve eleições, e ainda havia o MDB[7] de esquerda, uma pesquisadora da USP foi pesquisar uns quadros de esquerda daquele partido na periferia. Eram trabalhadores, não intelectuais. Ela expôs para um deles toda a plataforma do MDB. Ele comentava cada coisa: aumento salarial, eleições diretas e tudo o que o MDB defendia contra a ditadura. Houve só um item que ele leu sem comentar nada: anestesia ampla geral e irrestrita. Ele não falou anistia, falou anestesia. Achei isso fabuloso, mas a pessoa que fez a análise não comentou nada, só contou. Agora, o que isso quer dizer? Que para a periferia a anistia era um discurso vazio. Ou talvez, se olhássemos a fundo, talvez houvesse uma idéia de pôr fim às dores do mundo, de anestesiar-nos. É um significante fantástico, só que sua bibliografia não o treinou para isso, a metodologia não o preparou para o novo, o diferente, o inesperado. Isso é uma pena. É o ponto que falta na formação dos nossos alunos de graduação e pós-graduação: ser capaz de usar a bibliografia e não apenas a aplicar. É preciso trilhar um duplo caminho: por um lado, estar atualizado com a melhor teoria do mundo, por outro sempre questionar sua aplicação aqui. Talvez, no fundo, o mais difícil seja, tanto para o acadêmico quanto para quem vai fazer um uso profissional do saber adquirido, utilizá-lo de maneira criativa, independente. Até doutores têm dificuldade nisso.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: Como o senhor vê o desafio da implementação da indissociabilidade do ensino, da pesquisa e da extensão nas universidades brasileiras? Qual o papel que essa proposta de ensino tutorial teria no caso do nosso programa, o PET?

RENATO JANINE RIBEIRO: Como tinha começado a dizer, acho que a indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão muito simpática – já a defendi – mas ela não é praticada no país e não vejo recursos para praticar isso de maneira sistemática. Penso que é possível melhorar muito a situação atual. É possível, sobretudo se fizermos farto uso do sistema de redes, melhorar a situação das instituições mais afastadas geograficamente. Na CAPES estamos criando uma exigência importante: um curso com as notas máximas (seis ou sete) precisará ter um programa de solidariedade com uma instituição três nos estados menos desenvolvidos. Haverá um prazo para isso ser feito. Isso significa que não se acei-

7 Movimento Democrático Brasileiro.

tará mais que um curso esteja no topo se não ajudar outros cursos a crescerem. Haverá tempo para isso, não será uma imposição do dia para a noite.

Há condições de melhorarmos a situação e de aproximarmos ensino, pesquisa e extensão. O que não dá é utilizar o sistema tradicional: departamentalizado, cheio de feudalismos, em que os grupos não querem ser avaliados. Precisamos desdepartamentalizar, aumentar as transversalidades, ou seja, as ligações de uma área com outra, e criar sistemas de avaliação. A crítica que ouço ao PET, que não sei se procede ou não, é quanto à falta de avaliação do mesmo, enquanto o PIBIC é alvo de uma avaliação constante pela agência responsável. Todo programa tem de ser avaliado. Quanto ao esquema do ensino tutorial, é muito positivo um professor responsável se reunir com um grupo de alunos e trabalhar com eles. Quanto à questão da seleção, poderíamos empregar o princípio que John Rawls sugere: toda vez que haja a repartição desigual de um bem, ela deva ser feita de forma que favoreça os que menos recebem. Assim, se só podemos receber na medicina um determinado número de alunos por ano, temos de considerar que a recepção desigual das vagas de medicina favoreça ao máximo os que estão mais longe de entrar na Faculdade, ou seja, favoreça ao máximo a saúde coletiva. Na distribuição desigual do acesso à Faculdade de Direito, devemos favorecer ao máximo os que estão mais longe dela, ou sejam, os beneficiários dos direitos sociais. No sistema de ensino tutorial, ele deveria favorecer ao máximo quem está fora dele. Como fazer isso? Disponibilizando os conteúdos que tenham sido gerados aí para os outros alunos, ou cobrando dos alunos que têm esse benefício um auxílio a outros alunos, através de monitorias. A CAPES, por ser uma agência que forma docentes de ensino superior, adotou o critério de que seus bolsistas devem dar aula supervisionada. É um critério que tem a ver com a própria formação. Se formamos um professor, ele deve saber lecionar, e temos de acompanhar isso. Talvez essa seja uma maneira de conseguirmos que esse sistema funcione sem o risco do elitismo.

Humanidades em Diálogo: Sem ser *Liberal Arts*...

Renato Janine Ribeiro: O *Liberal Arts* tem esse problema da formação de uma elite. Elite vai haver, o diferente é que a elite não precisa pegar o melhor do dinheiro, o melhor das posições e o melhor dos cargos. Se você mexesse no currículo, a rigor, e introduzisse um elemento forte de responsabilidade social, resolveria muitas coisas. Se eu tivesse certeza de que o médico, o engenheiro e o administrador que vão sair hão de olhar o mundo em que ele está, melhoraríamos muito nossa sociedade e nossa universidade.

Dossiê Participação Política

O Socialismo Reformista e a Participaçao do Movimento Socialista na Ordem Democrática Capitalista

Daniel Wei Liang Wang

Resumo

O presente trabalho analisa dois grandes debates travados dentro do pensamento socialista nos séculos XIX e XX: entre organização partidária e espontaneidade e entre revolução e participação na democracia parlamentar.

A partir dos principais autores que participaram destes debates, juntamente com a experiência histórica, analiso como o socialismo reformista, que defendia a participação dos socialistas na democracia burguesa, foi fundamental nos países em que logrou sucesso para o desenvolvimento do Estado de Bem-Estar Social e, ao mesmo tempo, colaborou para enfraquecer os movimentos socialistas revolucionários.

A escolha pela participação no jogo democrático trouxe também mudanças dentro do próprio movimento em relação aos rumos que pretendia seguir.

Palavras-chave: participação, democracria, socialismo, bem estar social.

I. Organização Partidária ou Espontaneidade?

Neste primeiro tópico, buscarei tratar a respeito do debate travado entre Lênin e Rosa Luxemburgo quanto à melhor forma de organização do movimento socialista. Opto por começar por este tema porque nele enxerga-se a preocupação de Lênin quanto às limitações de um movimento espontâneo do operariado – sem uma organização partidária com objetivos e métodos revolucionários – para se atingir o socialismo. A partir destas limitações apresentadas por Lênin pode-se entender parte do processo que culminou na inserção de grande parte do movimento operário na ordem democrática burguesa, o que reforçou os grupos socialistas de caráter reformista e esvaziou a alternativa revolucionária.

Lênin partia do pressuposto de que os operários não poderiam espontaneamente se organizar para travar a guerra revolucionária contra a minoria dominante. Isso porque os operários não tinham ainda consciência socialista e suas reivindicações, quando entregues às suas próprias forças, teriam apenas uma dimensão econômica. Buscar-se-ia apenas o atingimento de alguns resultados econômicos específicos e imediatos como melhores condições de trabalho, aumento de salário ou maior proteção social. Uma vez satisfeitas estas demandas econômicas, o movimento se esgotaria e não se direcionaria no sentido de lutar por mudanças políticas, ou seja, não buscaria a finalidade política última que Lênin esperava do movimento: o socialismo.

Lênin tecia severas críticas àqueles como Bernstein e Kautsky que defendiam uma organização do movimento operário em torno de sindicatos ou partidos que participassem da democracia parlamentar. Quanto ao sindicalismo, Lênin dizia que era o equivalente ao "abandono do socialismo"[1] e representava "a escravidão ideológica do operariado"[2].

Desta maneira, para Lênin, havia a clara necessidade de que uma minoria organizada (que estivesse fora dos limites estreitos da luta meramente econômica, do conflito entre operários e patrões) liderasse a massa operária para que o ímpeto de luta que surgia no proletariado devido às contradições do modo de produção capitalista não se esgotasse com resultados econômicos, mas que tivesse ressonâncias políticas e continuasse até a construção do socialismo. Essa minoria, organizada sob a forma centralizada de um partido revolucionário, teria como funções primordiais a conscientização política, educação e organização das massas operárias.

1 *cf.* Vladímir Ilitch Lênin. *Que Fazer?: As questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: Hucitec, 1978, p. 32.

2 *idem*, *ib.* p. 32.

O partido deveria, então, dirigir a luta da classe operária não apenas para conseguir melhores condições para a venda da sua força de trabalho, mas também para a abolição da ordem burguesa, que obriga os desprovidos dos meios de produção a se venderem aos que os possuem. Esta luta não poderia se limitar a reformas econômicas – tendência espontânea da classe operária – mas deveria ser dirigida no sentido de se ampliar para buscar mudanças revolucionárias nas estruturas econômicas e sociais, pondo fim à opressão dos detentores do capital sobre a classe trabalhadora.

Rosa Luxemburgo, por sua vez, defendia a idéia que a classe operária poderia organizar-se espontaneamente para a construção do socialismo. Esta organização espontânea seria decorrente da própria consciência de classe e não de um conteúdo pronto levado por um determinado grupo para, a partir dele, organizar e educar os trabalhadores.

Ela criticava veementemente a subordinação de todo o movimento socialista às diretrizes emanadas de um centro todo-poderoso com ilimitado direito de controle e ingerência como advogara Lênin. Tamanho poder concentrado nas mãos de um grupo, o partido, coarctaria a espontaneidade do movimento das massas, o verdadeiro combustível da revolução, fazendo do partido uma organização conservadora.

Uma outra crítica de Rosa Luxemburgo questiona o comprometimento desta minoria que comanda o partido – formada essencialmente por intelectuais de origem burguesa e que agem não em virtude, mas a despeito de seu sentimento de classe – com a causa operária. Esses intelectuais, por sua origem não operária, estariam mais suscetíveis às tentações oportunistas do que os operários agindo em interesse próprio. Além do mais, existe o risco de que o movimento operário seja usado por intelectuais ambiciosos, mas mal sucedidos no jogo político burguês, como escada para subirem na carreira política.

Para Rosa Luxemburgo a organização das massas deve ser espontânea, pois a vinculação do movimento a um controle rígido e centralizado fará com que a história se repita, de forma que aqueles que um dia foram a vanguarda tornar-se-ão a controladora da classe, passando de um poder do povo para um poder sobre o povo. Um partido nos caracteres idealizados por Lênin iria sufocar o movimento operário a uma elite sedenta por poder e que se firmará no poder por meio da burocratização do partido e do Estado. Para Rosa Luxemburgo "não há garantia mais eficaz contra os dirigentes oportunistas e as ambições pessoais do que a atividade revolucionária autônoma do proletariado, graças à qual o mesmo adquire o sentido das responsabilidades políticas"[3].

---

3 *cf.* Rosa Luxemburgo. *Socialismo e Liberdade*. Porto: Escorpião, 1975 p. 44.

E quanto à experiência concreta da União Soviética liderada por Lênin, Rosa Luxemburgo criticava o excesso de centralismo nas decisões tomadas pelo partido que acreditava ter uma receita pronta, pensada por um punhado de intelectuais em torno de uma mesa redonda de escritório, para a construção do socialismo e que deveria ser inexoravelmente aplicada e seguida. Desta maneira, devido à inexistência de liberdade de imprensa, manifestação, reunião e participação política, as massas ficariam impossibilitadas de exercerem o seu papel histórico, o que impediria que o socialismo fosse construído da sua base, o operariado, mas outorgado, decretado de cima para baixo por uma elite burocrática. Rosa Luxemburgo previu que a União Soviética, da maneira como estava se organizando, não seria o governo de uma classe, mas de uma elite.

Importante apreender desta breve exposição é a preocupação de Lênin a respeito da necessidade de um partido centralizado com métodos e objetivos revolucionários na vanguarda do movimento operário. O contraponto com Rosa Luxemburgo serve para demonstrar os perigos inerentes a uma forma de organização tão poderosa e com enorme capacidade de controle sobre o movimento operário.

II. Revolução ou Participação na Democracia Parlamentar?

Apesar da divergência entre Rosa Luxemburgo e Lênin quanto à forma de organização do movimento socialista, se em volta de um partido centralizado ou na forma espontânea, ambos concordavam que a única forma de libertação da classe operária era por meio de uma revolução, pela negação completa das formas de organização econômica e política da ordem burguês-capitalista. Na visão destes autores não havia outra possibilidade de libertação da classe trabalhadora senão a revolução. Os defensores de movimentos socialistas reformistas que participavam da democracia parlamentar e apresentavam propostas de mudanças pontuais e graduais – que consistiam em melhorias econômicas, ou seja, participação maior na distribuição da riqueza gerada pelo capital – e participação na democracia parlamentar, dando paulatinamente maior peso para a classe trabalhadora na tomada de decisões, não eram vistos como companheiros de luta, mas como inimigos políticos.

Lênin acusava os movimentos reformistas, eminentemente os de caráter sindicalista, de escravizarem ideologicamente os operários e de abandonarem a luta socialista[4]. Rosa Luxemburgo, por sua vez, era extremamente cética quan-

---

4 *cf.* Vladímir Ilitch Lênin. *Que Fazer?: As questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: Hucitec, 1978, p. 32.

to à idéia de que por meio de uma repartição mais justa dos ganhos dentro de um modo de produção capitalista pode-se, progressivamente, alcançar um meio de produção socialista. Para ela, o modo de distribuição de riqueza decorre do modo de produção da sociedade, ou seja, sem a destruição do modo de produção capitalista, nunca se vai conseguir chegar a um modo de distribuição socialista[5].

Outra crítica de Rosa Luxemburgo era quanto à crença de que, por meio de uma democracia parlamentar burguesa, poder-se-ia levar a classe operária ao poder. Na análise de Rosa Luxemburgo, à burguesia, devido à política mundial conflituosa e à ascensão do movimento operário, já não interessava mais o modelo liberal-democrático por ela criado, o que faria da crença no desenvolvimento ininterrupto da democracia nos moldes burgueses uma miragem[6]. Ela questionava se a burguesia respeitaria as regras do jogo democrático se estas lhe desfavorecessem.

Karl Marx chama este tipo de socialismo reformista de socialismo conservador ou burguês, pois seria formado por "uma parte da burguesia que deseja compensar injustiças sociais para assegurar a continuidade da existência da sociedade burguesa"[7]. A "burguesia socialista" busca a manutenção da dominação burguesa concedendo alguns benefícios econômicos aos trabalhadores, mas mantendo-os dentro dos limites da sociedade existente, com abandono das idéias odiosas quanto à burguesia[8]. Para Marx a única saída para libertar o proletário das relações de produção burguesa é por meio da revolução[9].

Como contraponto ao socialismo revolucionário defendido por Marx, Lênin e Rosa Luxemburgo, destacam-se as idéias de Eduard Bernstein, um dos maiores defensores de um socialismo reformista ou, nas palavras deste autor, da democracia social, que busca a libertação da classe trabalhadora por meio de conquistas econômicas, de reformas pontuais e graduais e das vitórias no jogo da democracia parlamentar.

A análise de Bernstein começa pela constatação de que para a realização do socialismo é imprescindível um alto grau de desenvolvimento capitalista e o exercício da soberania política pelo partido da classe trabalhadora [10].

---

5 *cf.* Rosa Luxemburgo. *Reforma social ou revolução*. Porto: Escorpião, 1975, p. 92.

6 *idem*, *ib.* p. 94.

7 *cf.* Karl Marx; Friederich Engels, *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1998, capítulo 3.

8 *idem*, *ib.*

9 *idem*, *ib.*

10 *cf.* Eduard Bernstein. *Socialismo evolucionário.* Rio de Janeiro: Instituto Teotônio Vilela/Jorge Zahar, 1997, p. 88.

Desta maneira, a primeira razão que Bernstein aponta para refutar a idéia de uma revolução socialista em sua época é que, até então, o desenvolvimento capitalista não tinha alcançado um grau suficiente que viabilizasse o socialismo. Como exemplo, o pensador alemão aponta que somente quando o capitalismo alcançar um grau de concentração das propriedades[11] – terras e empresas – na mão de alguns proprietários é que seria possível a administração delas pelo Estado socialista. As empresas e as terras precisam de um alto grau de centralização para facilitar a expropriação e a administração por parte de um governo socialista, pois a existência de vários pequenos empreendimentos e propriedades de terra inviabilizaria uma gestão planejada e centralizada.

Quanto à soberania política por parte da classe trabalhadora, ela pode ser atingida pela via parlamentar ou por meio de revolução. A opção de Bernstein é pela via da democracia parlamentar, com participação do operariado nas eleições e na organização de *trade unions*. A primeira linha de argumentação seguida por Bernstein tenta desqualificar o modo revolucionário lembrando que esta via implica necessariamente no uso da força e na destruição de vidas[12] e que dentro do operariado existem graves diferenças de interesses e necessidades que impossibilitariam uma luta conjunta ou, na hipótese de se conseguir a união da classe para a luta revolucionária, essas diferenças acabariam aflorando após a remoção do inimigo comum: as classes proprietárias e governantes[13]. Além disso, o proletariado, até então, não representava a maioria da população, o que colocava em dúvida a força efetiva desta classe para um movimento de tamanha monta. Outro questionamento relevante levantado por Bernstein refere-se ao real interesse da classe proletária de se trocar um modo de produção capitalista por um socialista. Assim como o trabalhador rural está mais interessado em obter a sua própria terra do que em uma eventual coletivização dos latifúndios[14], talvez esse raciocínio sirva também para boa parte do proletariado.

A segunda linha de argumentação enaltece as qualidades de uma democracia parlamentar e valoriza as possibilidades da classe operária de se aproveitar desse instrumento como meio para alcançar seus objetivos. Em primeiro lugar

---

11 Bernstein baseia-se em: Karl Marx; Friederich Engels. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, capítulo 1, que já apontava a existência desta tendência do modelo capitalista de concentração da propriedade em poucas mãos.

12 *cf.* Eduard Bernstein. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Instituto Teotônio Vilela/Jorge Zahar, 1997, p. 106.

13 *idem, ib.* p. 91.

14 *idem, ib.* p. 93.

porque, por haver igualdade de direitos de todos os membros da comunidade, permite a participação de todas as classes[15]. Em outras palavras, "democracia é, em princípio, a supressão do governo de classe, embora não seja ainda a verdadeira supressão das classes"[16], ela permite que membros de todas as classes participem, seja votando, seja sendo votado. Partindo desta premissa, Bernstein acredita que este modelo de democracia, juntamente com um maior grau de informação e discernimento da classe operária, transformará os representantes do povo em servidores do povo e permitirá à classe operária maior poder para reivindicar participação na riqueza social produzida pelo capitalismo. Ao se utilizar o caminho que o jogo democrático abre para que a classe trabalhadora ocupe espaços no cenário político, criam-se condições para buscar melhores condições de vida, por meio de serviços sociais, direitos sociais, econômicos e trabalhistas até o ponto que o trabalhador deixe de ser um proletário para ser um cidadão. Bernstein defende que o socialismo é um herdeiro do liberalismo, cabendo àquele desenvolver e superar este, mas não negá-lo. Isto deixa patente uma visão de continuidade e não uma visão de ruptura característica dos movimentos revolucionários socialistas. Para Bernstein a democracia parlamentar é uma condição e um meio para o socialismo.

Terminada esta breve exposição acerca das diferenças de concepção entre o socialismo revolucionário e o reformista, e fazendo uma ligação com a análise de Lênin a propósito dos limites de um movimento com objetivos que não ultrapassam a esfera da economia (abordado no tópico 1 do presente trabalho), tentarei mostrar como o desdobramento histórico e político das idéias de Bernstein confirmou, em certa medida, as de Lênin.

III. Do Socialismo Reformista à Cidadania Social e ao *Welfare State*

III. 1. Estado burguês frente aos movimentos socialistas

O socialismo reformista nos moldes defendidos por Bernstein tinha, por razões óbvias, melhores condições do que o socialismo revolucionário de prosperar dentro de um Estado liberal-burguês. Não só eram menos combatidos

15 Eduard Bernstein trabalha com um conceito de democracia parlamentar que inclui o sufrágio universal.

16 *cf.* Eduard Bernstein. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Instituto Teotônio Vilela/Jorge Zahar, 1997, p. 113.

por terem reivindicações mais moderadas e que não negavam a ordem burguesa, como também muitas de suas propostas eram vistas com bons olhos pela elite dominante que, na impossibilidade de reprimir as demandas da classe operária, optou por incorporá-las ao sistema capitalista em termos compatíveis com o padrão de acumulação do capital.

Frente às contradições inerentes ao modo de produção capitalista e à ascensão de movimentos socialistas revolucionários, a ordem burguesa, quando não conseguia ou não via vantagens em reprimir, optou por aumentar a participação do proletariado na distribuição da riqueza social e/ou no jogo político da democracia parlamentar.

Um exemplo de sucesso na aplicação desta estratégia é a Alemanha sob o comando de Bismarck, que antecipou algumas idéias do que viria ser conhecido como o *Welfare State*. A fim de se igualar e superar as outras potências européias, a Alemanha passou por um processo de rápida industrialização, o que teve como conseqüência natural a rápida formação de um proletariado. Este proletariado, inspirado nas idéias socialistas, logo começou a se organizar para contestar as condições de exploração que lhes eram impostas. A primeira maneira do governo de Bismarck de lidar com esta nova classe de demandas foi o enfrentamento e a coerção[17], uma tática que se mostrou ineficiente. Optou-se, então, pela incorporação do operariado ao sistema por meio da concessão de alguns direitos trabalhistas e sociais, principalmente para algumas categorias mais estratégicas, como a dos ferroviários. Desta maneira, conseguia-se diminuir a quantidade e intensidade das revoltas dos trabalhadores, o que diminuía a produtividade. Esta forma de atuação também esvaziava o poder[18] das novas organizações de cunho socialista revolucionário, pois o Estado atendia algumas demandas dos trabalhadores antes que elas virassem bandeiras de luta para grupos revolucionários. É a chamada "fuga para frente" que criou uma espécie de *Welfare State* de cima para baixo, o que desorganizou os movimentos que tentavam uma mudança de baixo para cima.

A paulatina absorção das classes trabalhadoras ao sistema capitalista e ao Estado que faz parte da sua superestrutura, por meio da ampliação da participação das massas no jogo democrático – o que inclui a ampliação do sufrágio e a garantia das liberdades públicas como liberdade de expressão, de associação, de ir e vir – e,

---

17 Esta maneira de lidar com os movimentos operários contestatórios, que se repetiu em vários lugares do mundo, inclusive no Brasil durante a República Velha, é bem resumida na célebre frase Washington Luís: "Questão social é caso de polícia".

18 Por "poder" entende-se aqui no sentido de capacidade de iniciativa.

posteriormente, da concessão de direitos econômicos, sociais e trabalhistas é muito bem explicada por T.H. Marshall no livro *Cidadania, classe social e status*. Marshall faz uma análise do conceito contemporâneo de cidadania, que, na sua origem, marcadamente no século XVIII, tinha como núcleo apenas os direitos civis: direitos de liberdade e igualdade formal. Estes direitos igualavam perante a lei, mas não se refletiam na diminuição das desigualdades sociais e muito menos em melhoras na qualidade de vida dos trabalhadores. Entretanto, a partir da igualdade formal, das liberdades de manifestação e de associação em sindicatos e partidos, o movimento operário ganhou forças para reivindicar participação no exercício do poder político. As liberdades civis serviram de plataforma para lançar a luta pela ampliação dos direitos políticos. E, uma vez que os trabalhadores puderam não só reivindicar, mas também votar e ser votados, abriu-se espaço para a introdução de direitos sociais, econômicos e trabalhistas, criando o conceito de cidadania social e mudando a forma e as funções do Estado burguês, que passou de um paradigma liberal para o de um Estado social que, no século XX passou a ser conhecido como Estado de Bem-Estar Social ou *Welfare State*.

Desta análise que Marshall faz da introdução dos direitos econômicos[19], sociais e trabalhistas no ordenamento jurídico, podemos ver um exemplo de como a luta dos trabalhadores por melhores condições de vida institucionalizou-se dentro do Estado burguês. No momento em que a classe trabalhadora alcança algumas demandas econômicas e vê dentro da ordem burguês-capitalista a existência de possibilidades de maiores conquistas, a luta contra o Estado burguês esvazia-se e passa a ser uma luta por meio dele. Desta forma, o Estado consegue legitimidade perante as grandes massas e traz a estabilidade necessária para a acumulação capitalista.

É muito interessante a semelhança entre o modelo proposto por Bernstein e a análise feita por T.H. Marshall. Bernstein defendia o uso dos direitos civis e políticos pelo movimento operário e que a luta dos trabalhadores deveria ser por meio das liberdades civis e da participação na democracia parlamentar, o que, por fim, instauraria uma sociedade socialista. Já Marshall, por sua vez, descreve um processo semelhante, mas com uma grande diferença de que o seu objetivo final, apesar de diminuir o padrão da desigualdade social, não inclui acabar com o livre mercado e a sociedade de classes, como defendiam os socialistas reformistas.

E, de fato, na História do último século não há um único exemplo de um Estado que tenha se tornado socialista por meio da democracia parlamentar,

---

19 T.H. Marshall fez essa análise pensando no contexto inglês, mas que serve como modelo analítico para a compreensão do fenômeno.

contrariando a previsão de Bernstein. Um Estado de Bem Estar Social, um capitalismo domesticado, humanizado, com distribuição de renda e qualidade de vida para todos foi o máximo que se alcançou.

À guisa de conclusão deste item III, podemos afirmar que o Estado capitalista aceitou conviver com o socialismo reformista concedendo aos trabalhadores direitos políticos, sociais, econômicos e trabalhistas, talvez por apostarem na tese de Lênin de que o movimento operário, uma vez alcançados objetivos econômicos, não teria ressonância política no sentido de uma destruição da ordem capitalista. A burguesia optou por entregar alguns anéis para não perder os dedos.

III.2. Os movimentos socialistas frente ao Estado burguês

A construção do Estado de Bem Estar Social deu-se por meio de um processo que, principalmente no seu começo, testemunhou um interessantíssimo dilema enfrentado pelos movimentos socialistas: participar, ou não, do jogo democrático e, desta maneira, buscar os interesses da classe por meio das instituições políticas fazendo uso dos direitos políticos dos trabalhadores, mas, conseqüentemente, abdicando de uma "ação direta", de um confronto direto com a ordem burguesa.

Alguns grupos optaram por esta participação e se organizaram em partidos para participar das eleições e eleger representantes da classe trabalhadora. Optaram por fazer uso dos direitos políticos dos trabalhadores, ou lutar por estes direitos onde não existissem, para defenderem interesses da classe operária, para reivindicar direitos sociais e econômicos, prestação de serviços públicos, maior participação na riqueza gerada pelo capital e melhores condições de trabalho. Esta luta, travada na arena da democracia, também trazia um maior grau de legitimidade e segurança institucional para as conquistas da classe operária, traduzidas em termos de direitos. Além do mais, a representação nos governos e parlamentos protegia os movimentos socialistas da repressão[20].

Entretanto, à parte de todos os benefícios alcançáveis pela participação política, havia um grande receio de que ela acabaria obstruindo a consecução do objetivo final, qual seja, a construção do socialismo. Além dos argumentos já trazidos por Lênin e Rosa Luxemburgo que demonstram essa preocupação[21], Adam Przeworski traz outros também muito elucidativos a respeito desta questão.

Przeworski faz uma análise de como a lógica do funcionamento do jogo eleitoral foi, paulatinamente, mudando táticas e conceitos dos socialistas. A co-

---

20 Adam Przeworski. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 25.

21 Ver item II.

meçar pela necessidade de atrair votos de pessoas não pertencentes à classe operária. Isso porque a previsão de Marx de que o proletariado se tornaria maioria na população não se mostrou verdadeira, tornando inviável a vitória eleitoral de um partido que tivesse propostas de interesse exclusivo do operariado, buscando apenas nessa classe os votos para ganhar um pleito eleitoral. Os partidos socialistas, à medida que almejavam maiores sucessos eleitorais, precisavam tratar dos interesses de outros grupos, como pequenos burgueses e profissionais liberais, tanto para angariar votos quanto para, em caso de vitória, formar alianças e coalizões necessárias para viabilizar um governo.

Muito importante também ressaltar que o socialismo não era unanimidade nem entre os próprios operários que o movimento dizia representar[22]. Para muitos trabalhadores, segundo Przeworski, "não era evidente que uma melhora em suas condições requeria a abolição do próprio sistema salarial"[23]. A teoria socialista seria por demais abstrata para os trabalhadores, que se sentiriam mais atraídos por conquistas mais imediatas e tangíveis do que por promessas de longo prazo. Os partidos socialistas, portanto, para angariar votos dentro da própria classe operária, precisariam ter um enfoque muito grande nas conquistas econômicas de curto prazo.

Houve também a necessidade dos partidos de abandonar, e até mesmo combater, as táticas consideradas ilegais de luta e os métodos inadmissíveis dentro de uma ordem democrática. Primeiramente por uma questão de coerência, já que uma vez que um movimento se propõe a participar do jogo da democracia parlamentar e usufruir de todos os benefícios que ele oferece, este movimento deve também aceitar as regras e não ignora-las quando lhe convém. E, em segundo lugar, também para ganhar a confiança da pequena burguesia, dos profissionais liberais ou de operários não simpáticos ao socialismo, cujos votos os partidos socialistas não conquistariam se não demonstrassem compromisso com as regras e limites do jogo eleitoral parlamentarista[24].

Entretanto, para os socialistas que ingressaram na política burguesa, essas questões eram problemas de curto prazo, apenas pequenas pedras no caminho para se alcançar o poder político e realizar as mudanças em direção ao socialismo. O compromisso era ainda com a classe operária. Na visão dos socialistas, as conquistas obtidas por meio da democracia parlamentar, além de melhorarem a vida dos operários e os trazer para o seu lado, facilitariam o caminho para o alcance do

---

22 Argumento muito parecido com o apresentado por Bernstein. Ver nota de rodapé 14.

23 Adam Przeworski. *Capitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.37.

24 *idem*, *ib.* p. 28.

objetivo final, fazendo de cada conquista um tijolo na construção da obra final, o socialismo. Na visão destes socialistas, como Kautsky e Bernstein, as medidas imediatas não representavam qualquer tipo de perigo para a consecução do objetivo final, como tanto temia Lênin. Pelo contrário, seriam etapas em direção a uma completa reestruturação da sociedade. Przeworski afirma que para o movimento democrático socialista "reforma" e "revolução" não eram conceitos antagônicos, sendo que a "reforma" seria um meio para o fim último, a "revolução". Eles se consideravam reformistas em relação ao meio, mas viam-se como revolucionários em relação aos fins que queriam atingir.

Vale aqui ressaltar a importância de se trazer os operários para o lado dos socialistas. Dentro do sistema capitalista prevalece uma lógica de competição entre os próprios trabalhadores por vantagens econômicas, como no exemplo de um trabalhador desempregado que aceita receber um salário mais baixo ao procurar um emprego e, conseqüentemente, retira a vaga de um outro trabalhador que recebia um valor maior. Este tipo de comportamento teria como conseqüência a diminuição geral dos salários. Uma das funções do partido socialista na democracia parlamentar seria, então, a de incutir nos trabalhadores uma consciência de classe e impedir que interesses individuais de cada operário se sobrepusessem aos interesses de toda a classe. Buscava-se, desta maneira, suprimir a competição interna dentro da classe e uni-la para que se atingisse os interesses comuns por meio de uma consciência de classe.

No entanto, todas essas mudanças operadas dentro dos partidos socialistas, que seriam apenas obstáculos de curto prazo, acabaram por mudar a própria visão política do partido. Na década de 1920, houve uma mudança de estratégia dos principais partidos socialistas na Europa. Abandonou-se a bandeira do socialismo e, no seu lugar, levantou-se a bandeira do "bem-estar social". A luta por justiça social, por direitos econômicos, sociais e trabalhistas, por distribuição de renda e por políticas públicas voltadas para os menos favorecidos já não se travaria contra o capitalismo, mas estes objetivos seriam alcançados através de um capitalismo fortemente regulado por um Estado capaz de distribuir riquezas e proteger os trabalhadores contra as vicissitudes do modo de produção capitalista. Este novo tipo de Estado é o que hoje chamamos de *Welfare State* (Estado de Bem-Estar Social). Um *Welfare State* não é um governo socialista, pois sua infra-estrutura é capitalista (nele estão garantidos o direito de propriedade sobre os meios de produção e o mercado), e no momento em que o *Welfare State* torna-se a bandeira e o projeto político dos partidos socialistas, não há mais espaço para um projeto socialista. Przeworski define muito bem este novo projeto como um "compromisso fundamental com aqueles que ainda eram denunciados como ex-

ploradores, mas era economicamente viável, socialmente benéfico e, talvez mais importante, politicamente praticável sob as condições democráticas".

Para ter sucesso, o *Welfare State* depende de um funcionamento eficiente do capitalismo nacional. Isso ocorre porque, em regra, cabe à iniciativa privada, por ser detentora dos meios de produção, a produção de riqueza. Um capitalismo em crescimento garante o pleno emprego, um dos fundamentos do *Welfare State*. Além do mais, uma parcela da riqueza produzida pelo capitalista é arrecadada pelo Estado, pela tributação, para distribuir ao resto da população por meio de direitos e políticas públicas sociais de que depende o bem-estar da população economicamente menos favorecida. O Estado de Bem Estar Social, portanto, não pode se opor ao capitalista, pois depende dele. Pelo contrário, deve proteger os investimentos do capitalista e ajudá-lo a aumentar sua produtividade e competitividade. Os partidos socialistas no governo, se prejudicassem o bom funcionamento do capitalismo, teriam inviabilizado o projeto de um Estado de Bem Estar Social, ou, antes disso, não conseguiriam ganhar mais eleições, pois perderiam votos entre os próprios trabalhadores pelo fato de terem diminuído o seu bem-estar social.

Muito interessante notar que um movimento que tinha inicialmente a intenção de chegar ao socialismo por meio de reformas acabou dependente de um bom funcionamento do capitalismo, da lucratividade da atividade capitalista. A social-democracia teve que admitir e proteger a propriedade privada dos meios de produção para, em troca, conseguir a colaboração dos capitalistas para a distribuição de parte da lucratividade do capital.

IV. Conclusão

O resultado da participação de partidos socialistas na democracia parlamentar não foi, como idealizavam os teóricos do socialismo reformista, a transformação da sociedade capitalista em socialista. Norberto Bobbio lembra que a experiência histórica nos mostra que um Estado capitalista nunca se transformou em socialista democraticamente por meio das regras do jogo da democracia parlamentar[25]. O máximo que se alcançou foi o *Welfare State*, que trouxe melhora significativa na vida da classe trabalhadora nos lugares em que foi implementado com sucesso, mas que se sustenta sobre um modo de produção capitalista e não apresenta perspectivas de que o seu aprofundamento possa levar à construção do socialismo.

---

25 Norberto Bobbio. *Qual socialismo?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, p. 33.

Desta constatação podemos concluir que Lênin acertou na sua análise a respeito dos limites de um movimento que não praticasse os métodos revolucionários de superação da ordem capitalista. Os socialistas reformistas, que se organizaram em partidos e sindicatos nunca chegaram ao poder como classe organizada e disposta à implantação do socialismo. Aliás, o objetivo inicial de se chegar ao socialismo por meio da democracia parlamentar foi deixando de ser um projeto de governo dos partidos socialistas à medida que se aprofundou a sua participação na democracia.

Isso ocorreu por uma série de motivos. Além daqueles já citados a respeito das concessões que deveriam ser feitas para obter sucesso nos pleitos eleitorais, podemos dizer também que uma revolução socialista dificilmente teria apoio de um operariado que gozasse de um bom trabalho e de uma boa rede de proteção social. Uma vez satisfeita algumas demandas econômicas, o proletariado estaria pouco propenso a grandes mudanças que, além de muito difíceis de realizar, não traziam qualquer tipo de segurança de que as conquistas já obtidas seriam garantidas ou mesmo ampliadas. Essa lógica foi percebida e aplicada já por Bismarck para proteger a Alemanha dos ventos revolucionários socialistas[26].

O exemplo da Revolução Russa corrobora parte da tese de Lênin, pois ela foi realizada por um partido que lançava mão de métodos revolucionários, de uma ação direta de um grupo organizado e centralizado contra a classe dominante econômica e politicamente. A experiência soviética, entretanto, confirmou também as previsões de Rosa Luxemburgo[27], além de assombrar o mundo pelo caráter totalitário do regime soviético. O partido realmente tomou o poder, como previra Lênin, mas criou um regime que de socialista tinha apenas o nome, pois era mais repressor que qualquer regime despótico e mais explorador que muitos regimes liberal-burgueses. Como disse Bakunin: "O governo da maioria das massas populares se faz, porém, por uma minoria privilegiada de marxistas, antigos operários que tão logo se tornem governantes cessarão de ser operários e não mais representarão o povo, mas a si mesmos. Quem duvida disso não conhece a natureza humana". O método revolucionário mostrou-se, na União Soviética, eficiente para se tomar o poder, mas não se mostrou capaz de construir o socialismo.

Historicamente, tanto o método revolucionário quanto o reformista não conseguiram atingir o socialismo. Mas enquanto aquele é uma triste lembrança de um período totalitário, este deixa como herança um modelo

---

26 Ver item III.I.

27 Ver item I.

de Estado respeitador de direitos civis, políticos, sociais, econômicos e trabalhistas[28].

O final do século XX, testemunha da queda do muro de Berlin e da crise do Estado de Bem Estar Social faz com que a esquerda do começo do século XXI passe por uma crise de identidade. A reflexão sobre a experiência histórica brevemente narrada nesse presente trabalho pode servir de referência para a esquerda de hoje redefinir os objetivos a serem alcançados e os meios a serem utilizados [29].

Referências Bibliográficas

ARRTCHE, Marta. "Emergência e desenvolvimento do *Welfare State*: teorias explicativas".

BERNSTEIN, Eduard. *Socialismo evolucionário*. Rio de Janeiro: Instituto Teotônio Vilela/Jorge Zahar, 1997.

BOBBIO, Norberto. *Qual socialismo?*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

CASTRO, Paulo de. *Rosa Luxemburgo, socialismo e liberdade*. Rio de Janeiro: Forum, 1968.

IANNI, Octavio. *Marx*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: 1988.

---

28 É necessário fazer a ressalva de que, assim como previu Rosa Luxemburgo, em muitos casos as elites não respeitaram os resultados eleitorais (ver item "Revolução ou Participação na Democracia Parlamentar?"). Vide o exemplo do Chile, em que o governo socialista de Allende, eleito democraticamente, foi derrubado por um golpe militar.

29 Muito informativo a respeito do assunto é a entrevista concedida pela então candidata a presidente Heloísa Helena do PSOL ao programa *Roda Viva* da TV Cultura em 12 de Junho de 2006. Heloísa Helena, assumidamente socialista, candidata à presidência da república, apresentava um discurso em que mostrava preocupação com as questões sociais, mas que não deixava de ressaltar seu compromisso com as instituições, o respeito à Constituição e aos marcos normativos, além de dar ênfase muito grande ao tema do crescimento econômico.

LENIN, Vladimir Ilitch. *Que fazer? : as questões palpitantes do nosso movimento*. São Paulo: Hucitec, 1978.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução*. Porto: Escorpião, 1975.

MARSHALL, T.H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friederich. *O manifesto comunista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1998.

PRZEWORSKI, Adam. C*apitalismo e social-democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

DANIEL Wei Liang Wang é graduado em direito pela USP.

E-mail: danielwei_cn@yahoo.com.br.

Participação Política e o Golpe de 1964

Eduardo Zayat Chammas, Fernando Augusto Fróio Monteiro, Fernando Sarti Ferreira, Lucas Monteiro de Oliveira

Resumo

Neste artigo, discutimos a participação política de setores da sociedade brasileira através de associações de classes às vésperas do golpe civil-militar de 1964. Usamos como referência os autores discutidos pelo grupo de estudos Fascismo e Ditadura.

Palavras-chave: golpe de 1964, participação política, IPES/IBAD, nacional-reformismo, bloco multinacional associado.

Introdução

Este artigo é resultado de recentes leituras e discussões do grupo de estudos Fascismo e Ditadura[1]. Tendo realizado estudos sobre o golpe civil-militar de 1964[2], a partir de uma opção teórica baseada na leitura de autores marxistas, procuraremos desenvolver a questão da participação política no governo João Goulart (1961-1964), fator essencial para a compreensão do golpe. Nosso objetivo não é encerrar o debate sobre o tema, mas contribuirmos com as reflexões do grupo.

Consideramos importante, primeiramente, explicitar o que entendemos por *participação política* neste estudo e justificar o por que do recorte escolhido. O termo permite inúmeras definições, mas o que temos em vista é a forma como setores sociais civis, não ligados institucionalmente ao Estado, inseriram-se no debate e na atuação política. Ou seja, não temos por objeto a ação política na esfera estatal, que envolve senadores, presidente, prefeitos, vereadores, governadores, ministros. Interessa-nos aqui a participação política através de organismos de classe específicos e entidades da sociedade civil organizada como sindicatos, institutos, associações e movimentos sociais. Sabemos que muitas vezes há uma forte interligação entre ambas as esferas, mas não é este o enfoque principal deste artigo.

O período escolhido foi marcado por um intenso envolvimento de diversas camadas da população na vida política brasileira[3]; conseqüentemente, foi também marcado por um forte acirramento das tensões sociais, políticas e ideológicas. O desfecho deste período, o golpe civil-militar, indica-nos caminhos para pensar os limites da participação política dentro de um regime democrático burguês[4].

---

1 O grupo de estudos Fascismo e Ditadura é um dos subgrupos do PET história da USP, e tem desenvolvido pesquisas sobre os regimes autoritários lendo algumas obras e alguns trechos selecionados sobre o tema. Dentre as leituras até agora realizadas encontram-se: René Armand Dreifuss. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987. Caio Navarro de Toledo. *O governo Goulart e o golpe de 64*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. Florestan Fernandes. "O modelo autocrático-burguês de transformação capitalista". In: *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

2 Como deverá ficar claro ao longo deste artigo, a participação dos setores civis da sociedade foi fundamental para a realização do golpe – daí o uso do conceito golpe civil-militar. Ao contrário do que se costuma dizer, o golpe não teve um caráter predominantemente militar.

3 Para tal afirmação, nos baseamos em C. N. Toledo, *op. cit.*, cap. "A politização da sociedade – esquerda e direita se mobilizam".

4 Esta reflexão tem por base a discussão realizada por F. Fernandes, *op. cit.*, cap. "O modelo autocrático-burguês de transformação capitalista".

Cabe ressaltar que para nós é fundamental debruçar-se sobre o passado para compreender suas causas, rupturas e permanências. Como diz Theodor Adorno, "o passado só estará plenamente elaborado no instante em que estiverem eliminadas as causas do que passou. O encantamento do passado pôde se manter até hoje unicamente porque continuam existindo suas causas"[5]. Ao estudarmos este período, acreditamos que contribuímos para a reflexão sobre os limites de atuação dentro da democracia burguesa na qual estamos inseridos, dado o fato de que os instrumentos e agentes de dominação presentes em 1964 ainda exercem forte influência na sociedade brasileira.

A Queda de Jânio e a Crise do Populismo

O momento anterior ao golpe era de crise do modelo de dominação populista que vigorava na política brasileira desde 1945, segundo René A. Dreifuss[6]. Isto se dava tanto por conta da insatisfação do bloco multinacional associado (a aliança do empresariado nacional e internacional) quanto pela demanda de distribuição de renda das classes populares; o governo de Jânio Quadros foi a última tentativa de manter o pacto populista, mas não obteve êxito. O populismo udenista, aliança das forças conservadoras com o pequeno PDC de Jânio Quadros, representava o projeto político da UDN (União Democrática Nacional) e da ESG (Escola Superior de Guerra), no qual se expressavam os grupos econômicos em ascensão. Existia possibilidade de realização de um governo que atendesse aos interesses empresariais "contra herdeiros do getulismo, contra a esquerda e a demagogia governamental"[7], nas palavras da ESG.

De um lado, encontravam-se setores populares que demandavam o crescimento distributivo da economia, o que não figurava no horizonte do populismo (principalmente em sua versão udenista). As reivindicações mais avançadas da classe trabalhadora levavam a uma ruptura da forma de dominação e controle tradicionais. Os sindicatos não eram mais inteiramente subordinados ao governo como haviam sido por anos, desde a construção de uma estrutura de cooptação e repressão na ditadura de Getúlio. Com tal mudança, tornava-se mais evidente o conflito de classes, até então maquiado pelo consenso populista.

---

5 Theodor W. Adorno. "A importância de elaborar o Passado". In: *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

6 R. A. Dreifuss, *op. cit.*, p. 125 e ss.

7 *idem*, ib. p. 128

Do outro lado, o bloco multinacional associado não possuía, dentro do modelo populista, um poder de participação política proporcional à parte que detinha da economia[8]. O fato de concentrar os recursos financeiros e poder econômico no país daria, dentro da lógica capitalista, maior espaço para direcionar as políticas a serem adotadas pelo poder público. A manutenção do consenso populista dependia do balanço entre as propostas do capital internacional e da burguesia nacional e as de outros setores da sociedade. Um regime pluralista não conseguia levar a cabo os interesses diretos do bloco multinacional associado, uma vez que "tal sistema, apesar de restrito, era aberto a interesses e pressões conflitantes que, segundo a política comum do populismo, deviam ser parcialmente conciliados"[9].

A aposta do bloco multinacional no populismo udenista foi frustrada. Jânio, apesar de trazer para dentro do governo elementos do bloco, enfrentou dificuldades econômicas que, somadas ao projeto conservador da UDN, demonstraram a impossibilidade de realizar o crescimento distributivo prometido à população. A UDN chegou ao executivo pela demagogia e apelo popular do excêntrico líder do PDC, o que dificultava a manutenção da conciliação populista.

Isso possibilitou a ascensão de um executivo nacional-reformista encabeçado por João Goulart, o que abriu mais espaço para a pressão das classes populares, que apresentaram um programa de reformas de base (reforma administrativa, reforma fiscal, reforma agrária e reforma bancária). Nas palavras de João Goulart, almejavam a transformação de "um capitalismo selvagem, em um mais humano e patriótico"[10]. O aumento das pressões populares forçou a unidade dentro da classe burguesa; a distribuição de riqueza desejada com tais reformas ameaçava diminuir as relações de super-exploração, fundamentais para o capitalismo brasileiro[11]. A ação política das classes populares e das elites será analisada mais adiante neste artigo.

Ainda para Dreifuss, a crise do populismo se inseria em um contexto de deslocamento ideológico entre representantes e representados, ou seja, as pessoas não reconheciam seus interesses nas posturas adotadas pela classe po-

---

8 R. A. Dreifuss, *op. cit.*, p. 138.

9 *idem*, p. 129.

10 C. N. de Toledo, *op. cit.*, p. 13 e ss.

11 R. A. Dreifuss, *op. cit.*, e Caio Prado Jr. *A revolução brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966.

12 Na política brasileira, não encontramos, salvo em raros momentos, uma identificação de programa ideológico entre representantes e representados. Apesar disto, temos que admitir que os grandes partidos tradicionais perderam espaço entre 1945 e 1962 para partidos de centro usualmente mais fisiológicos. R. A. Dreifuss, *op. cit.*, p. 136 e ss.

lítica. Não existia uma identificação programática entre os partidos políticos e seus eleitores, o que tornava possível uma saída autoritária. Mesmo dentro dos partidos não havia identidade entre os eleitos e o projeto do partido, e serve como ilustração deste cenário o fato de ser comum, após as eleições, a troca de partidos entre deputados[12].

As Classes Populares se Mobilizam

A mobilização política entre 1961 e 1964 envolveu diversos setores da sociedade de forma mais intensa do que a vista até então. As classes populares envolveram-se tanto no campo quanto na cidade em lutas econômicas e políticas.

Na cidade, a atividade sindical ganhou força: enquanto no período JK foram realizadas 177 greves, no período aqui estudado foram 435[13]. Esta mobilização se materializa em uma central sindical que agregava diversas categorias profissionais (a Central Geral dos Trabalhadores – CGT), o que era proibido pela legislação brasileira. As ações grevistas e reivindicatórias convocadas pela CGT unificavam diversos setores da classe trabalhadora. A burguesia brasileira encarava a CGT como o "quarto poder" que visava tornar o Brasil comunista, e ficava assustada com o diálogo estabelecido entre o presidente João Goulart e a central sindical[14].

Ideologicamente, a CGT era hegemonizada pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB), que propagava um ideal nacional-reformista, em que a partir da aliança com os ditos setores progressistas da burguesia se conseguiria estabelecer um programa de desenvolvimento nacional para o Brasil aliado às reformas sociais. Tal posicionamento justificava o apoio da CGT às iniciativas do governo Jango[15]. A idéia da direção da CGT era que, através de greves políticas pelas reformas de base, se conseguiria pressionar o congresso a aprovar as medidas nacionalistas do executivo. Podemos então identificar que as greves tinham um forte caráter político, e que não se restringiam a reivindicações por melhores salários, mas lutavam por um determinado projeto para o Brasil.

Uma análise mais aprofundada das mobilizações feitas pela CGT nos mostra que a força atribuída à central era maior que a sua real inserção na classe

---

13 C. N. de Toledo, *op. cit.* p. 74.

14 Esse diálogo ocorria principalmente em períodos de greve geral.

15 *idem*, *ib*.

trabalhadora. Devemos ressaltar que a maior parte dos setores mobilizados nas greves pertencia ao funcionalismo público; não estavam fortemente mobilizados os trabalhadores industriais de São Paulo (onde se concentrava boa parte do proletariado brasileiro)[16]. Além disso, não existiu uma política de fortalecimento das bases sindicais: a preocupação exclusiva era a de pressionar o Congresso, deixando de lado a atuação direta dentro das empresas, no sentido de ampliar a organização dos trabalhadores[17]. Este distanciamento, segundo Caio Navarro de Toledo, explica porque o operariado assistiu de braços cruzados "à preparação e ao desfecho do golpe anti-popular e anti-operário"[18].

A mobilização das classes populares deu-se também no campo, onde tiveram, inicialmente, um papel destacado as Ligas Camponesas, que tinham como principal reivindicação uma reforma agrária radical. Nas palavras do líder Francisco Julião, o inimigo era o latifundiário que tirava a terra do camponês, portanto, a reivindicação devia ser pela divisão da propriedade da terra. Os sindicatos de trabalhadores rurais, unidos inicialmente pela idéia de que no campo predominavam relações capitalistas, consideravam que era necessário lutar por melhores condições de trabalho. Rapidamente abandonam esta concepção e, seguindo a linha do PCB, adotam como lema a reivindicação pela reforma agrária e a luta pela terra.

Esta linha política de atuação é duramente criticada por Caio Prado Jr. em seu *A revolução brasileira*, em que sustenta que o campo brasileiro é estruturado de forma capitalista, e portanto a atuação nele deve ser no sentido de melhoria das condições de trabalho do proletariado rural. Para ele, ao contrário do que pensa a direção do PCB, o espaço rural brasileiro nunca viveu um sistema feudal: não predomina uma relação camponesa de posse da terra. Assim, organizar-se em torno da luta pela posse da terra não faz sentido no campo brasileiro, estruturado desde o início com mão-de-obra intensiva, voltado para a produção em larga escala para importação. Para Caio Prado, a luta social só avançaria se fosse por melhores condições de trabalho[19].

---

16 C. N. de Toledo, *op. cit.* p. 75 e 76.

17 *idem*, *ib*.

18 *idem*, *ib*.

19 Caio Prado Jr. *op. cit.* Cabe ressalvar aqui que no tempo em que Caio Prado Jr. escreveu seu *A revolução brasileira*, ainda não havia ocorrido o massivo êxodo rural no campo e que o panorama traçado por ele não serve, e não teria como servir, para entender os movimentos rurais surgidos na década de 80 como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra).

Aliado a estas mobilizações das classes populares, encontrava-se o movimento estudantil, que tinha como foco específico a reforma universitária. Esta se encontrava ideologicamente próxima do pacote de reformas de base, que deveria constituir-se como um projeto nacional para o Brasil. Por conta deste entendimento, vemos a UNE engajando-se na luta pela reforma agrária, contra o latifúndio e contra o imperialismo.

É possível afirmar que as formas predominantes de mobilização da esquerda às vésperas do golpe, fossem elas ligadas à CGT, às Ligas Camponesas, ao PCB ou à UNE, se aproximavam todas de um projeto nacional-reformista, influenciado em certa medida pelo pensamento cepalino[20] (que entendia ser necessário passar por um amplo processo de industrialização elaborado a partir do planejamento estatal para romper com o subdesenvolvimento): havia uma perspectiva anti imperialista de um processo capitaneado pelo Estado com o objetivo de superar o atraso, diminuir a pobreza e garantir uma melhor distribuição de renda. Para isso, era necessário forjar um pacto nacional em prol do desenvolvimento e da soberania. Não se tratava de romper imediatamente com o capitalismo; era necessário melhorar o patamar de bem-estar social da população através de algumas reformas e do desenvolvimento econômico – objetivos que só seriam alcançados através de um projeto nacional. De qualquer forma, mesmo sem propor uma transformação radical, o pensamento nacional-reformista mexia com interesses fundamentais das burguesias das potências centrais do capitalismo e da própria burguesia nacional.

Notamos aqui que de fato existiu uma maior mobilização das forças populares durante o governo João Goulart: a atuação destas dava-se no sentido de pressionar o poder público para conquistar reformas na tentativa de construir o projeto nacional-reformista. Porém, a força de mobilização encontrava-se mais nos discursos exaltados dos dirigentes do que introjetada na classe trabalhadora.

---

20 A Cepal (Comissão Econômica para a América Latina), vinculada à ONU, nasce no final da década de 1940 – quando se vivia um momento de crise do pensamento liberal clássico – com o objetivo de promover o desenvolvimento econômico do continente latino-americano. Em meio à crise do liberalismo, um dos pilares do pensamento cepalino torna-se a discussão sobre o papel do Estado, fortemente influenciada pelo pensamento keynesiano e marcada por uma tentativa de interpretar a crise do capitalismo liberal a partir da periferia. A importância da Cepal nos anos 1950 e 1960 é tamanha que dois de seus principais colaboradores – o argentino Raúl Prebisch e o brasileiro Celso Furtado – alcançaram papel de destaque na discussão teórica sobre a economia da América Latina e na formulação de políticas públicas para o desenvolvimento latino-americano. Celso Furtado chegou a ser ministro do Planejamento no governo João Goulart.

A Mobilização do Bloco Multinacional Associado e a Preparação do Golpe

Em resposta à intensa mobilização das classes populares e a um executivo disposto a realizar as reformas de base por elas reivindicadas, setores da burguesia nacional, sob liderança de grupos econômicos internacionais estabelecidos no país, reagiram com a efetivação de um projeto de ação ideológica, política e militar visando à tomada do Estado. Trata-se da criação do Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES)[21] e de uma prática de participação política baseada não somente na pressão sobre o governo, mas, principalmente, em um projeto golpista para o controle do Estado articulado pela elite econômica do país.

O IPES foi criado em fins de 1961 por um grupo de empresários com o intuito de estimular em todo o país uma reação empresarial ao que consideravam uma "tendência esquerdista da vida política"[22], e logo se uniu ao IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática, criado na década de 1950), criando um poderoso complexo político-militar em que o IPES funcionava como centro estratégico de atuação e decisão, realizando de forma encoberta suas atividades, e o IBAD funcionava como instrumento público de atuação.

O complexo IPES/IBAD tinha por objetivos unir as classes burguesas em torno dos interesses corporativos do bloco multinacional associado, buscando a contribuição, mobilização e integração do maior número possível de pessoas para as atividades de forma a se tornarem efetivamente uma classe "para si"[23]; agir contra o governo nacional – reformista e contra o alinhamento das forças sociais que o apoiavam, preparando o cenário político nacional para uma intervenção militar; e dinamizar o processo de modernização capitalista conservadora. Para tanto, consideravam necessário o exercício de uma "liderança política compatível com sua supremacia econômica"[24], possibilitando readequar e reformular o Estado de acordo com seus interesses.

Os líderes do IPES eram em sua maioria empresários representantes de

---

21 Esta parte sobre a formação e atuação do IPES é baseada inteiramente na obra de R. A. Dreifuss, *op. cit.*, principalmente nos cap. V, VI e VII.

22 *idem*, *ib*. p. 163.

23 Ou seja, que esses grupos atuem coletivamente num mesmo sentido e interesse tendo em vista seus objetivos enquanto classe social.

24 *idem*, *ib*.

associações de classe[25], mas também contava com militares ligados à Escola Superior de Guerra, dentre os quais o General Golbery do Couto e Silva, intelectuais alinhados aos interesses do bloco multinacional associado e membros do clero católico. Os trabalhos do complexo IPES/IBAD estavam centralizados nas unidades de São Paulo e Rio de Janeiro, mas contavam também com unidades em outras regiões e através de uma rede de articulação com associações classistas de outros estados e municípios estendiam suas ações por todo o território nacional. Os recursos financeiros provinham de industriais brasileiros e estrangeiros, bancos nacionais e transnacionais, grandes proprietários, companhias de segurança e de publicidade etc. Também havia contribuições através de fornecimento de equipamentos ou prestação de serviços (como transporte aéreo e hospedagem). 297 corporações estadunidenses deram apoio financeiro ao IPES, 101 empresas de outros países deram contribuição adicional[26]. Uma CPI foi criada para investigar a suspeita de corrupção eleitoral nas eleições de 1962 para o Congresso. O alvo da Comissão era o envolvimento ilegal do capital privado e estrangeiro nos assuntos políticos por via do complexo IPES/IBAD. O IBAD foi considerado culpado por corrupção eleitoral e foi fechado, o IPES foi absolvido com base no argumento de que não havia realizado nenhuma atividade incomum que infringisse seus objetivos publicamente declarados em sua carta de fundação[27].

As atividades de doutrinação ideológica do IPES dividiam-se entre as voltadas para toda a sociedade e as voltadas especificamente para as classes dominantes. Através da doutrinação geral, buscavam apresentar sua abordagem dos problemas políticos e econômicos do país tanto aos responsáveis pela tomada de decisões políticas quanto ao público em geral, na tentativa de criar um repúdio social aos objetivos do governo nacional-reformista, geralmente assimilando-o a uma suposta ameaça comunista que vinha contaminando setores de toda a sociedade e procurando dissimular os interesses específicos multinacionais associados entre um conjunto mais amplo de pressões provenientes dos mais diversos setores sociais.

A mídia tinha um papel preponderante nesse tipo de atividade. O IPES conseguiu impor seus interesses à opinião pública através de seu relacionamento

---

25 Como a FIESP (Federação das Indústrias do Estado de São Paulo), o CONCLAP (Conselho Nacional de Classes Produtoras), a CNC (Confederação Nacional do Comércio), o SESI (Serviço Social da Indústria), o SENAC (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial) entre outros.

26 *idem*, *ib.* p. 206.

27 *idem*, *ib.* p.207.

com os grandes veículos de comunicação da época[28]. O controle que o complexo IPES/IBAD tinha sobre as principais agências de publicidade também exercia forte influência na linha editorial dos principais jornais, rádios e televisões. O complexo apoiava e garantia a publicação na imprensa de manifestos produzidos por associações e categorias funcionais e profissionais veiculados por todo o país com grande repercussão. Essa ação nos meios de comunicação envolvia desde uma torção dos fatos conforme os seus interesses até a simples publicação de mentiras. O Globo destacava-se por publicar "notícias" sem a divulgação do autor ou da fonte. Um notável exemplo, que teve grande repercussão, foi a "notícia" publicada de que a União Soviética imporia a instalação de um Gabinete Comunista no Brasil[29].

O complexo IPES/IBAD também realizava atividades de doutrinação ideológica voltadas especificamente para as classes dominantes, visando moldar a consciência dessas classes e envolvê-las para a ação. Consolidava-se assim a posição política do bloco multinacional associado. Segundo Dreifuss, "tomava tal atitude, objetivando unir o emergente bloco de poder em torno de um programa específico de modernização econômica e conservadorismo sócio-político"[30]. O lema que expressava essa ação ideológica era "se você não abandona os seus negócios por uma hora hoje, amanhã não terá negócio algum para se preocupar"[31]. Essas ações envolviam atividades como a realização de palestras, simpósios, congressos e discussões, publicação de artigos, revistas, livros e filmes, sempre em torno das questões políticas nacionais pela ótica ipesiana.

Além das ações de doutrinação ideológica, o IPES realizava uma campanha política com o objetivo de manipular a opinião pública para transformar a classe média em massa de manobra, unir as forças sociais empresariais, bloquear as forças nacional-reformistas no Congresso e impedir a solidariedade das classes trabalhadoras. Suas atividades tinham por objetivo conduzir a situação política e social a um ponto de crise em que as forças armadas fossem conclamadas a intervir. O IPES agia politicamente no sindicalismo urbano e rural, no movimento estudantil, em movimentos urbanos da classe média que atuavam em defesa da "educação cívica" e da

---

28 Os Diários Associados – rede de jornais, rádio e televisão de Assis Chateaubriand, a Folha de S. Paulo – do grupo de Octávio Frias, associado ao IPES, o Estado de S. Paulo e o Jornal da Tarde – do grupo Mesquita, ligado ao IPES, a TV Record, a TV Paulista, o Jornal do Brasil, o Correio do Povo, O Globo e a Rádio Globo entre outros. *idem. ib.* p. 233.

29 *idem. ib.* p. 233.

30 *idem. ib.* p. 232.

31 *idem, ib.* p. 252.

"democracia cristã" e também no Congresso Nacional através dos políticos ligados ao bloco multipartidário da ADP (Ação Democrática Parlamentar).

A intervenção no meio estudantil se deu pelo envolvimento em eleições com a formação de chapas anticomunistas, pelo financiamento de publicações, criação de entidades estudantis paralelas (como o MED – Movimento Estudantil Democrático, em oposição à UNE), fornecimento de bolsas de estudo e patrocínio de viagens para os EUA. Tinham a intenção de infiltrar elementos "democráticos" no movimento estudantil e conter a mobilização política à esquerda. No meio sindical, sua atuação se deu pelo financiamento de organizações de classe "democráticas" e anticomunistas, tendo exercido a Igreja Católica papel fundamental, através de sindicatos e associações cristãs. Em geral, essas entidades procuravam seduzir os filiados com serviço dentário e médico gratuito, bem como cursos especializantes, enfatizando a possibilidade individual de ascensão social dos trabalhadores, a função social da empresa privada e os perigos do "comunismo ateu". Se o IPES falhou em arregimentar completamente o movimento estudantil e o sindical, suas ações tiveram êxito em frear a influência da esquerda na sociedade, ganhando tempo para o momento da ação militar.

A maior vitória das atividades políticas e ideológicas do IPES/IBAD foi a conquista da classe média enquanto massa de manobra. Aos olhos das elites, a opinião pública era determinada pela vontade da classe média urbana[32], sempre sujeita à forte influência dos meios de comunicação; enquanto a vontade e as manifestações das classes populares eram vistas como fruto da "infiltração da ideologia comunista"[33]. Além da campanha midiática, foram criados movimentos paralelos femininos, cristãos e de "educação cívica"; no geral, coordenados por membros de famílias de alto *status* social. O auge dos esforços dessas associações orientadas pelo IPES se deu no dia de São José, padroeiro das famílias, com a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, que reuniu mais de quinhentas mil pessoas em São Paulo. A marcha foi organizada em oposição ao comício pelas reformas, realizado seis dias antes (na sexta-feira, 13 de março de 1964) e que foi a última tentativa de Jango em meio à crise política de arregimentar apoio popular ao seu governo. A importância da marcha e da conquista da classe média em oposição ao nacional-reformismo foi de legitimar uma ação de intervenção militar. Era necessário demonstrar aos militares que a opinião pública era favorável à derrubada do governo para que estes agissem[34]. Menos de duas semanas depois da marcha, o golpe foi realizado.

---

32 Esse entendimento elitista do termo *opinião pública* permanece até os dias de hoje.

33 *idem. ib.* p. 291.

34 *idem. ib.* p. 297 e 298.

O IPES também exerceu influência fundamental no Congresso, agindo principalmente através da ADP[35]. A ADP apresentava anteprojetos de leis elaborados pelo IPES e que consideravam serem projetos técnicos em oposição aos projetos "demagógicos" dos "agitadores". Sua ação se dava no sentido de evitar que as reivindicações populares ganhassem espaço e de minar os projetos nacional-reformistas, forçando o Executivo a legislar por decretos e criando um clima de ingovernabilidade que apontava para soluções extra-constitucionais.

Conclusão

A intensa mobilização política de diferentes setores da sociedade, tanto à esquerda quanto à direita, que propunha um projeto político, social e econômico para o país, é algo peculiar do período estudado. Foi um momento de forte tensão política e ideológica em que a efetividade e a plenitude da democracia burguesa, tal e qual esta se apresentava, puderam ser testadas. É neste sentido que uma análise da participação política civil torna-se essencial.

Como vimos, a mobilização das classes populares tinha principalmente o aspecto de pressionar as esferas de decisão política em prol das reformas de base, ou seja, pressão pela efetivação das medidas de caráter nacional-reformista. Buscavam a realização de um projeto político voltado para o desenvolvimento endógeno do capitalismo nacional que amenizasse os antagonismos e as contradições sociais brasileiras historicamente determinadas – não havia a perspectiva de uma ruptura radical ou da tomada do poder. Contavam com o apoio do governo, na figura de João Goulart, ainda que sem maioria no Congresso. Era este o objetivo da maior parte das esquerdas, embora não fossem poucas as divergências entre elas, e embora o grau de apoio a Jango variasse bastante. É preciso, contudo, relativizar o grau de mobilização das classes populares, já que as lideranças políticas dos grupos sociais organizados, notadamente – mas não só – no sindicalismo, encontravam-se, em geral, em grande descolamento político de suas bases. Sua força política foi superestimada não só por eles próprios, mas também pelas classes dominantes mobilizadas, que potencializaram esse sentimento com o objetivo de arregimentar as classes médias para seu projeto. Isso ficou claro diante da grande falta de visão da esquerda da iminência do golpe e da parca resistência à sua efetivação. Embora em termos numéricos a

---

35 Reunia principalmente parlamentares do PSD e da UDN, e seus membros eram escolhidos mais por posicionamento ideológico do que por filiação partidária.

mobilização das classes populares não fosse tão forte quanto se imaginava, a sua força e atuação política eram de grande visibilidade e influência.

A mobilização das elites teve como objetivo excluir do cenário político as forças nacional-reformistas, abrindo caminho para o desenvolvimento de uma modernização capitalista conservadora levada a cabo pelo bloco multinacional associado. Para tanto, era necessário não só a derrubada do presidente João Goulart como também o combate à "esquerdização" da sociedade e seu alinhamento ao projeto nacional-reformista. Toda a campanha de doutrinação ideológica geral movida pelo IPES foi feita no sentido de voltar a opinião pública contra o presidente para dar legitimidade à ação militar. As Forças Armadas só agiriam se fossem movidas pelo "clamor popular"[36]. Foi esse o significado da bem sucedida arregimentação das classes médias promovida pelo IPES através da campanha midiática e da atuação dos movimentos urbanos anti-comunistas. A atuação do complexo IPES/IBAD no sindicalismo urbano e rural e no movimento estudantil obteve relativo sucesso enquanto tática de contenção dessas forças sociais em torno do nacional-reformismo. Serviu para frear seu desenvolvimento e força política, mas não para criar um consenso de direita. A atuação do IPES logrou êxito na doutrinação ideológica específica das classes dominantes, de forma a criar uma unidade política em torno do projeto nacional do bloco multinacional associado, impelindo-os para o apoio e articulação da ação golpista.

O golpe civil-militar de 1964 veio barrar a inserção das classes populares na vida política nacional, bem como derrubar as forças nacional-reformistas dos poderes executivo e legislativo, e efetivar o projeto político de modernização capitalista conservadora do bloco multinacional associado a partir de um Estado burguês autocrático. Neste sentido, vale ressaltar o que observa Florestan Fernandes[37]. O capitalismo em países subdesenvolvidos tem sua viabilidade garantida por meio de instrumentos políticos de dominação, sendo acentuado pela alta concentração de renda onde boa parte da riqueza é drenada para fora do país. Assim, ele conduz a uma sobrecarga dos instrumentos políticos já existentes e requer a criação de uma nova estrutura política para a transformação capitalista. A função do Estado burguês de contenção de qualquer possível ascensão das forças populares precisa ser adaptada para conter as novas formas de participação política. O golpe civil-militar de 1964 fez-se necessário para a manutenção da dominação burguesa no Brasil ao garantir a

36 Um golpe de Estado só não foi levado a cabo em 1961 para impedir a posse de Jango porque as forças armadas não foram impelidas a agir pela sociedade, segundo o General Golbery do Couto e Silva.

37 F. Fernandes. *op. cit.*, cap. "O modelo autocrático-burguês de transformação capitalista".

continuidade da transformação capitalista por meio da repressão de qualquer tentativa de contestação da mesma.

A partir dessas reflexões, é possível notar que no momento em que os setores populares esboçaram uma participação política com agenda própria, mesmo que nos moldes da democracia burguesa, houve, para os setores dominantes, a necessidade de uma intervenção autoritária.

Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. "A importância de elaborar o Passado". In: *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

DREIFUSS, René Armand. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FERNANDES, Florestan. "O modelo autocrático-burguês de transformação capitalista". In: *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

PRADO JR., Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1966.

TOLEDO, Caio Navarro de. *O governo Goulart e o golpe de 64*. São Paulo:Editora Brasiliense, 1982.

EDUARDO Zayat Chammas é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.

E-mail: educhammas@hotmail.com.

FERNANDO Augusto Fróio Monteiro é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.

E-mail: monteiro_f@yahoo.com.br.

FERNANDO Sarti Ferreira é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.

E-mail: fernandosartiferreira@yahoo.com.br.

LUCAS Monteiro de Oliveira é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.

E-mail: pixies@gmail.com.

Presente, Memória e Autoritarismo: Agir Politicamente?

Eduardo Zayat Chammas, Gabriel Ferreira Zacarias,
Tiago Machado de Jesus

Resumo

O artigo tem como ponto inicial a questão das possibilidades de ação política na contemporaneidade, sobretudo no segmento da juventude. Identificamos, em nossa realidade presente, um entrecruzamento temporal no qual a memória produzida acerca dos anos de estado autoritário determina a ação política atual, ou seja, dos anos de "abertura". Levantamos, assim, três questões centrais: O que é este tempo presente?; Como é possível elaborar a memória de um evento traumático?; Quais as relações entre o estado autoritário e o estado de direito? Realizamos, então, um primeiro estudo interdisciplinar, tentando mobilizar os campos da filosofia, da sociologia e da crítica literária para dar conta de problematizar uma história que é entendida como zona de intersecção entre passado e presente.

Palavras-chave: história, memória, política, trauma.

Introdução

Como agir politicamente no mundo contemporâneo? Sem descartar esta pergunta ampla, mas considerando que qualquer tipo de resposta a ela seria, nestes termos, evasiva ou panorâmica demais. Foi assim que procedemos rumo a uma sintonia fina que pudesse fechar o foco desta questão mais ampla que continua a nos perturbar. Nesse sentido, foi a nossa própria experiência que guiou nossos passos. Ou seja, a seleção ora em operação busca contemplar algumas das questões surgidas a partir do fazer político dentro do movimento estudantil e, mais precisamente, no nicho universitário que atualmente trava uma luta desigual contra o governo do Estado de São Paulo pela manutenção da universidade pública, em geral, e da Universidade de São Paulo, especificamente. Isto sem desconsiderar o estatuto próprio de nossa contemporaneidade. Em outras palavras, desejamos construir uma abordagem que procura considerar que o fazer político do movimento estudantil aparece inserido em um contexto social maior, mas que possui suas especificidades, áreas de atuação e uma forma peculiar de agir.

Assim, logo no início de nossas investigações, percebemos que as referências do movimento estudantil, como não poderiam deixar de ser, remontam ao período da resistência à ditadura militar e, especialmente, às lutas travadas em 1968 — marco emblemático do movimento estudantil no mundo todo.

Precisamente, seria a condição de acesso a estas referências, que pautam a organização e a forma de atuação do movimento estudantil até os dias de hoje, o objeto primeiro deste artigo. Todavia, julgamos, neste momento, mais prudente, sem esquecer nossa motivação inicial, partir para um passeio por textos que talvez pudessem nos ajudar, desde que devidamente lidos, a entender a maneira pela qual a memória é produzida, recebida e reinventada na sociedade contemporânea. Nesse sentido, busca-se considerar todas as conseqüências que tal apropriação engendra. Assim, a escolha dos textos aqui apresentados obedece a um imperativo interdisciplinar que procura, nos limites do possível, mobilizar os campos da filosofia, da sociologia e da crítica literária para dar conta de problematizar uma história que é entendida como zona de intersecção entre passado e presente.

O primeiro texto escolhido é um artigo de Irene Cardoso, professora aposentada do departamento de sociologia da USP. Ali, tomamos de empréstimo um vocabulário habilmente organizado pela autora, com vista à possibilidade de constituição de um léxico que nos permitisse pensar e falar sobre uma crítica do presente numa sociedade que cada vez mais se pauta pela busca do consenso apaziguador das tensões do real.

Já o texto de Márcio Seligmann-Silva traz à baila a questão das memorizações, ou seja, trata das condições de produção de índices de um passado. Neste caso, trata-se de um tipo especial de memorização. É aquela formada sob condições traumáticas, que testemunham situações-limite, na qual a morte é presença constante e o indizível faz suas incursões, abalando as condições perceptivas e formulações lingüísticas até então válidas.

A terceira leitura está baseada no último livro do filósofo Giorgio Agamben, intitulado *Estado de exceção*. Ali, o autor busca dar conta de uma arqueologia do estado de direito que acaba por revelar que sua mola propulsora são os dispositivos legais que suprimem seu próprio estatuto. Em nossa leitura, este texto tem como objetivo maior estipular um parâmetro para nossa compreensão do atual contexto político pós 11 de setembro e suas relações com o passado recente.

Por um Presente do Pretérito e Vice Versa

Pelo menos desde Marc Bloch, os historiadores sabem que a principal preocupação de seu ofício é o tempo presente. Neste contexto, o passado perde seu estatuto ontológico positivo como algo dotado de um Ser que poderia, através de um trabalho paciente de um historiador-cientista, ser restaurado tal como foi. A partir da revolução na maneira de conceber o tempo, que teve lugar na primeira metade do século XX, a história não é senão doação de sentido através de exigências do tempo presente. É o presente que organiza e determina o sentido do que é recuperado no passado. Dito em poucas palavras, é uma reflexão sobre a natureza desta temporalidade complexa com suas conseqüências para o indivíduo produtor de memorizações, tal como foram pensadas ao longo do século XX, que orientará as reflexões a seguir. Para tanto, elegeu-se, no curso dos nossos estudos, um pequeno artigo da socióloga Irene Cardoso[1] como base de apoio para estas considerações. Tal escolha, por certo, não é fruto do acaso. Ao contrário, ela já encaminha nossa visada em direção àquilo que a própria autora entende como a construção da possibilidade de uma crítica do presente que, em última instância, seja capaz de pôr à prova o próprio estatuto do tempo presente.

Desta forma, é plenamente compreensível que Irene Cardoso abra seu texto da seguinte maneira:

---

1 Irene Cardoso. "História, memória e crítica do presente". In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001, pp.15-40.

> Não é indiferente, para a interpretação, o modo de trabalhar o tempo quando se trata de reconstruir um acontecimento histórico que depende da relação da memória com o esquecimento e do viés que essa reconstrução toma a partir de uma problematização cujo lugar é o presente.[2]

Aqui, a autora não esconde suas cartas; ao contrário, já de saída, clama por um conceito de história em sintonia com uma crítica radical e de amplo alcance que a historiografia do século XX não cansou de repetir. Trata-se dos desdobramentos atinentes a uma crítica radical ao conceito de tempo entendido de forma linear, cujo desenvolvimento está baseado na noção de progresso cunhada ao longo de todo século XIX.

Poderíamos mapear à exaustão esta crítica ao modelo temporal linear. Todavia, por ora, parece suficiente evocar as célebres "Teses sobre o conceito de história" de Walter Benjamin, pois, neste texto composto em 1940, ele já assinala uma posição muito clara, de amplas conseqüências e muito influente em relação ao conceito de tempo que, doravante, deveria guiar o historiador[3] :

> A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir do *continuum* da história. (...) O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história.[4]

Em suma, pode-se observar nestes dois trechos da obra benjaminiana os desdobramentos possíveis de uma certa forma de encarar o tempo. Fica claro, nestes excertos, que o conceito de tempo, ora em operação, engendra inúmeras temporalidades. O fluxo do tempo passa a ser entendido como uma via de múltiplas possibilidades, no qual tanto o passado quanto o presente se encontram numa relação de interdependência mútua. Tal diagnóstico deve ser efetuado no momento em que os suportes de memórias, as *memorizações*, são tensionadas a

---

2 Irene Cardoso. "História, memória e crítica do presente". In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.15.

3 Para uma visão panorâmica da teoria da história no século XX e de sua crise, *cf.* Jorge Luis Grespan. "O lugar da história em tempos de crise" . In: *http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol2n5/Jorge.htm*

4 Walter Benjamin. "Sobre o conceito de história" In: *Obras escolhidas.*, v. 1, 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, pp.229-230.

partir do par lembrança/esquecimento, responsável por esse esfacelamento da temporalidade linear[5].

Portanto, o que está em jogo é a necessidade de estabelecer uma relação diferencial que possa tirar todas as conseqüências de um conceito de tempo não cronológico.

Neste ponto, cabe detalhar, com um pouco mais de vagar, os instrumentos conceituais que podem ser mobilizados para a realização desta tarefa, sempre tendo como base o texto sintético de Irene Cardoso.

Um elogio ao anacronismo

O texto em estudo pretende reunir esforços para a construção de uma plataforma móvel que seja capaz de garantir uma visada do passado a partir de múltiplos pontos de vista. Todavia, não propõe a exaustão de qualquer destes pontos de vista, uma vez que tem plena consciência de seu próprio movimento, sabendo que seu olhar porta um viés "anacrônico" responsável pela produção de diferenças. Trata-se, pois, de um anacronismo consciente, na medida mesma em que sabe que está inserido em um presente complexo, frágil, pronto para ser estilhaçado e apropriado pelo historiador.

Assim, segue-se a via de múltiplos sentidos, conforme sugerida por Walter Benjamin. O passado, tomado como um processo de memorização, porta sua diferença. Esta, por sua vez, é percebida somente através de um presente mobilizado por uma consciência que tem clara para si sua própria complexidade, seus próprios problemas.

Em outras palavras, o que parece estar em operação aqui são os desdobramentos do movimento diferenciador capaz de constituir um problema histórico.

A atualidade

Neste contexto, observa-se o aparecimento de pelo menos dois conceitos que se destacam no movimento próprio a este fazer. O primeiro deles, cuja formulação se inspira nos trabalhos tardios de Derrida e Foucault, atende pelo nome de *atualidade*:

---

5 Tal como evidenciado na obra magistral de Marcel Proust: sua *Recherche*, foi comentado por Walter Benjamin nos seguintes termos: "A eternidade que Proust nos faz vislumbrar não é a do tempo infinito, e sim a do tempo entrecruzado. Seu verdadeiro interesse é consagrado ao fluxo do tempo sob sua forma mais real e, por isso mesmo, mais entrecruzada, que se manifesta com clareza na reminiscência." Walter Benjamin. "A imagem de Proust". *op cit.,* p.45.

> Esta implica uma temporalização do presente, que não é dado, mas construído por uma problematização, ou seja, trata-se de reconhecer ou distinguir entre outros um certo elemento desse presente. Nesse sentido, a atualidade é o presente como diferença histórica. A atualidade constitui-se, então, como uma alteridade em relação ao passado e ao próprio presente. Caracteriza-se como um movimento de disjunção desse presente, de uma não contemporaneidade dele em relação a si próprio.[6]

Aqui, o historiador assume uma posição ativa e construtiva na elaboração de seu conjunto de problemas que parte de uma temporalidade, entendida como o seu presente, que ele próprio, no entanto, destaca e diferencia.

Entrementes, a operação do historiador construtivista remete imediatamente a uma outra relação diferencial, àquelas relativas às memorizações, ou seja, aos elementos responsáveis pelo tensionamento dos suportes da memória, dos registros de um passado.

Acontecimento

O historiador, neste sentido, olha para o passado e vê nele um problema. Ele, a partir de seu presente-problema, elabora uma diferença irremediável do passado com ele mesmo. Algo que, lógica argumentativa do texto, remete ao conceito de "acontecimento histórico":

> (...) o acontecimento histórico, a partir do recorte da memória, na sua relação com o esquecimento, que, ao fazer surgir constelações de sentido que não coincidem imediatamente com nenhum "fato histórico específico", pode reunir significados entrecruzados por temporalidades históricas diversas e distanciadas do ponto de vista cronológico. A memória tensionada pelo esquecimento pode se constituir num movimento que anacroniza significados de um passado ao torná-los presentes pela rememoração.[7]

Mais uma vez, constata-se que o pleno funcionamento desta visada depende de uma certa maneira de observar a realidade, de divisar as múltiplas temporalidades que cercam o cotidiano, só que, desta vez, com os olhos voltados às formas de aparecimento do passado. Assim, "acontecimento histórico", tal como entendido no trecho acima citado, é aquele que contém um

---

6 Irene Cardoso. "História, memória e crítica do presente". In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001,p. 16.

7 *idem. ib.* p.22.

significado que nega o seu próprio tempo, que age como que explodindo o continuum da temporalidade dominante, sendo, portanto, algo "único e agudo".

Tal perspectiva não pode, portanto, produzir, segundo as razões acima expostas, uma narrativa linear e ordenadora. Em suma:

> A perspectiva de reconstrução histórica que parte da atualidade e faz do acontecimento o seu núcleo orientador da interpretação não o dilui no interior dos processos totalizantes, mas, pelo contrario, faz dele o que seria o efetivamente singular na história, no sentido do que é "único e aguado", como expressão de uma diferença histórica constitutiva de uma problematização.[8]

Processos de memorização

Para dar conta deste imperativo, convém apontar que os processos de memorização aos quais tem acesso o historiador, a partir de seu presente-problema, são também frutos de condições histórico-sociais precisas aos quais os sujeitos respondem das mais variadas maneiras. Ou seja, o historiador seria responsável por percorrer estes caminhos, recortando-os, sem que para isso precise seguir em linha reta.

Assim, é possível pensar, à guisa de exercício, numa analogia aproximativa com a experiência clínica legada pela psicanálise, principalmente quando ela trata das regressões patológicas que marcariam a conduta de pacientes neuróticos. Pois, sabe-se que, nestes casos, o passado ao qual se retorna é, fundamentalmente, o passado imaginário das substituições fantasmáticas:

> a doença tem por conteúdo o conjunto das reações de fuga e de defesa através da qual o doente responde à situação na qual se encontra; é a partir deste presente, desta situação atual que se deve compreender e dar sentido às regressões evolutivas que aparecem nas condutas patológicas; a regressão não é apenas uma virtualidade da evolução, ela é uma conseqüência da história.[9]

Posto de outra forma, a regressão é um processo vinculado a conflitos que se desenrolam no campo de interações do sujeito com a configuração de seu presente-problema. Assim, analisar os mecanismos de defesa significaria ana-

---

8 Irene Cardoso. "História, memória e crítica do presente". In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001, p.22.

9 Michel Foucault. *Doença mental e psicologia*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975, p. 43.

lisar o modo com que o sujeito reproduz e reconstitui sua história a partir de conflitos próprios à sua situação presente. Significaria compreender como ele mobiliza a regressão, o isolamento, a introjeção, a projeção, a anulação retroativa, entre outros expedientes, a fim de dar conta de contradições nas quais ele se enredou em seu presente[10].

As Situações Traumáticas

Os estudos sobre as chamadas narrativas de testemunho são, para nossos propósitos, um campo repleto de sugestões, pois elas se definem como uma junção simultânea entre necessidade de rememoração e sua virtual impossibilidade, uma vez que se estruturam a partir de um excesso de realidade oriundo de um evento traumático que desfaz a estrutura perceptiva do sujeito, testemunhando uma falta irreparável: a cisão entre a linguagem e o acontecimento, a impossibilidade mesma de recobrir o vivido com o auxílio da linguagem. O testemunho, bem entendido, não seria propriamente a narração de fatos violentos, mas seria antes índice da resistência à compreensão dos mesmos. Neste sentido, para iniciarmos nossas leituras sobre este tema, elegemos como texto base uma coletânea de textos editados por Márcio Seligmann-Silva[11].

A matéria da qual as narrativas de testemunho são formadas advém do "trauma", palavra que deriva do grego, cuja significação primeira é "ferida". Tal evento não é outro senão a *Shoah*, palavra que alude ao genocídio perpetrado pelos nazistas durante a segunda guerra mundial, talvez a maior das catástrofes num século que foi pródigo em multiplicá-las quase ao infinito.

O trauma, com efeito, tal como definido por Freud, é uma experiência que encontra o sujeito de tal forma que a cadeia de eventos formadora de uma dada situação não pode ser total e imediatamente assimilada por ele. É como se as suas estruturas perceptivas, sua própria linguagem se tornasse, de repente, incapaz de cercar e limitar aquilo que acontece diante dele, então o sujeito falha ao

---

10 Esta parte de nossa pesquisa deve muito ao professor Vladimir Safatle do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas que, ao disponibilizar as anotações de suas aulas do curso ministrado no segundo semestre de 2006, forneceu uma base sem a qual estas considerações não poderiam ter sido feitas.

11 Márcio Seligmann-Silva. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

tentar dar uma forma ao real. Daí o fato de que o traumatizado sempre retorna ao evento traumático, pois a incapacidade de assimilar o choque, via estrutura perceptiva da consciência, determina a repetição, o constante retorno alucinatório à cena do trauma. Assim, é possível notar que a narrativa de testemunho lida com experiências limites que põe à prova, de maneira radical, o próprio estatuto do sujeito, pois sua construção monolítica, frente ao trauma, desaba e precisa ser refeita a partir de seus escombros:

> Aquele que testemunha *sobreviveu* — de modo incompreensível — à morte: ele como que a penetrou. Se o indizível está na base da língua, o sobrevivente é aquele que reencena a criação da língua. Nele, a morte — o indizível por excelência, que a toda hora tentamos dizer — recebe novamente o cetro e o império sobre a linguagem. O simbólico e o real são recriados na sua relação de mútua fertilização e exclusão.[12]

A questão que nos propomos, neste delicado terreno, é da seguinte ordem: quais são os instrumentais que tornam possível a leitura de tais documentos? Ou seja, como balizar a leitura de um documento cuja natureza reporta a um evento traumático que, por sua própria natureza, refaz o terreno das convenções referentes à representação do passado? Pois, trata-se de uma memorização que tende a retornar ao que passou, àquilo mesmo que resistiu à significação, segundo expectativas que misturam as temporalidades, onde a divisa entre o presente e o passado torna-se nebulosa.

Antes de lançarmos respostas a tais questões, vale a pena lembrar, como proposição cautelar, que o testemunho é um dos vetores que permitem uma nova abordagem, consoante com um conceito de tempo complexo. "Nele, de um modo característico para a nossa pós-modernidade, o universal reside no mais fragmentário. Não há espaço para as verdades eternas ou para leis universais — transculturais e a-históricas"[13]. Trata-se, sobretudo, de um terreno onde a "memória não pode ser confundida com a realidade: onde esta não pode ser totalmente recoberta por aquela"[14]. Assim, parece-nos que, neste momento, mais importante do que buscar respostas é compreender, em suas múltiplas implicações, as condições de produção que operam no testemunho e as conseqüências de sua difusão.

---

12 Márcio Seligmann-Silva. *História, memória, literatura. O testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 52.

13 *idem. ib.* p.80.

14 *idem. ib.* p.80-81.

A Exceção é a Regra

O filósofo Giorgio Agamben propõe uma reflexão a respeito do *estado de exceção*. A opção terminológica é proposital e, se Agamben utiliza o sintagma *estado de exceção* em vez de correlatos semelhantes como *estado de sítio* ou *lei marcial*, é porque "o estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra) mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite"[15]. Por isso, Agamben acredita que a compreensão do estado de exceção corresponde à compreensão da "zona incerta (...) entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente" e que, em última instância, nos permitiria refletir sobre "o que significa agir politicamente?"[16].

Para nós, entretanto, a problematização que o estudo do instituto *estado de exceção* desvela é menos pretensiosa. Trata-se, na verdade, de repensar as relações entre estados autoritários, tal como o governo militar brasileiro de 1964 a 1985, e estados democráticos, tal como a nova república brasileira hoje vigente. A relação diz respeito não apenas à questão da passagem de um regime democrático a um autoritário, em suposta defesa da democracia. Mas, e sobretudo, refere-se a um segundo problema: qual é o regime democrático possível após um governo autoritário que fez uso de instrumentos legais que, na prática, instauraram um estado de exceção? Daí a validade do pensamento de Agamben para o nosso trabalho, uma vez que o filósofo desenvolve ao longo de seu estudo a afirmação, cuja inspiração vem da obra de Walter Benjamin, de que o *estado de exceção* funcionou ao longo de todo o século XX como um *paradigma de governo*, inclusive naqueles estados considerados democráticos.

Tal constatação é de suma importância na medida em que procura desfazer uma oposição rígida entre um estado autoritário e um estado democrático, revelando uma série de características comuns partilhada por ambos.

Em primeiro lugar, Agamben nos lembra que "o estado de exceção é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista"[17]. O estado de sítio foi criado em meio ao fervor da revolução burguesa na França, segundo decreto da Assembléia Constituinte Francesa em 8 de julho de 1791. Com o passar do tempo, o instituto foi se desvinculando da situação de guerra a qual estava ligado na origem, sendo usado, então, "como medida extraordinária

---

15 Giorgio Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.15.

16 *idem. ib.* p.12.

17 *idem. ib.* p.16.

de polícia em caso de desordens e sedições internas, passando assim de efetivo ou militar, a fictício ou político"[18].

De qualquer forma, o aparecimento do estado de exceção ao longo da história política do Ocidente, seja na teoria do direito ou em sua realização concreta, esteve comumente atrelado a um discurso salvacionista no qual a suspensão da democracia é feita em honra de sua defesa. Segundo este pensamento, uma conquista política tão elevada como a democracia demanda de seus povos qualquer sacrifício para resguardá-la — mesmo o sacrifício da própria democracia.

Percorrendo a história constitucional dos grandes Estados nacionais europeus e dos Estados Unidos, Agamben mostra o entrançamento do regime de exceção com a constituição democrática, seu uso recorrente no avanço do poder executivo sobre o legislativo. O próprio fenômeno do totalitarismo europeu não pode ser compreendido se não atentarmos às disposições constitucionais de emergência que marcam os Estados alemão e italiano em sua conformação no entre-guerras. Assim:

> A Primeira Guerra Mundial – e os anos seguintes – aparecem, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder Legislativo, Executivo e Judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo.[19]

Desta forma, o exame das democracias do primeiro mundo, após as duas guerras mundiais, evidencia que, desfeito o perigo militar real, o estado de exceção encontrou formas mais sutis de impor-se como diretriz da ação governamental. "De fato, a progressiva erosão dos poderes legislativos do Parlamento que hoje se limita, com freqüência, a ratificar disposições promulgadas pelo Executivo sob a forma de decretos com força de lei, tornou-se, desde então, uma prática comum"[20]. Como já havia apontado Walter Benjamin, o estado de exceção aparece como regra geral. Mais do que uma medida excepcional, o estado de exceção se apresenta como uma técnica de governo, deixando aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica.

---

18 Giorgio Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.16.

19 *idem. ib.* p.19.

20 *idem. ib.*

> Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição.[21]

Certamente, o exemplo mais claro e atual desse deslocamento pode ser encontrado no governo norte-americano pós 11 de setembro. Medidas como o *USA Patriot Act* normatizam o excepcional ao legalizarem a suspensão dos direitos constitucionais básicos. Ao mesmo tempo, os prisioneiros da Baía de Guantánamo não se enquadram no âmbito jurídico das leis civis ou marciais, como tampouco se restringem a fronteiras territoriais precisas. Nas palavras de Agamben, "Bush está procurando produzir uma situação em que a exceção se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível"[22].

Percebemos, portanto, como característica central do estado de exceção, a confusão entre os atos do poder executivo e os atos do poder legislativo, confusão alçada à posição de paradigma do ordenamento estatal. Daí a capacidade do poder executivo de elaborar atos com "força de lei", situação juridicamente aporética. Com efeito, um ato com "força de lei" constitui uma promulgação formal que não é lei, não possui o efeito jurídico de um ato legislativo válido. Todavia, o ato possui a "força da lei", ou seja, embora não seja lei, e mesmo contradiga o procedimento legal de elaboração legislativa, é aplicável como lei, possui sua *força* de realização.

Estamos, assim, diante de um problema intrínseco à constituição do direito, a saber, a cisão entre a aplicabilidade da norma e sua essência formal. A relação pode ser estabelecida em analogia à estrutura da linguagem e a arbitrariedade dos signos lingüísticos: "Como entre a linguagem e o mundo, também entre a norma e sua aplicação não há nenhuma relação interna que permita fazer decorrer uma da outra"[23].

É no discurso em ato que a língua adquire denotação real, ou seja, é na atividade prática dos sujeitos falantes, apropriados da língua, que efetiva-se a passagem da semiótica a semântica, da *langue* a *parole*. Trata-se, enfim, da passagem daquilo que está no âmbito da lógica àquilo que está na esfera da práxis. No caso do direito, a norma jurídica só pode operar da lógica à práxis através

---

21 Giorgio Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.13.

22 *idem. ib.* p.38.

23 *idem. ib.* p.63.

do funcionamento dos corpos institucionais de um Estado que garante, após um longo "processo" e que envolve uma pluralidade de sujeitos, a efetivação real de uma sentença.

Neste sentido, o estado de exceção marca, justamente, a separação radical entre a aplicabilidade e a norma. Em outras palavras, a "força de lei" e a lei se distanciam: há uma norma em vigor cuja aplicabilidade é nula, enquanto atos sem valor de lei resguardam a força de efetivação.

> O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~). Tal força de ~~lei~~, em que potência e ato são separados de forma radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio do qual o direito busca se atribuir sua própria anomia.[24]

É neste patamar indefinido, aberto pela cisão entre a norma e sua aplicação, que o estado de exceção realiza a união possível entre a norma e a realidade. Isto significa que é necessário suspender a aplicação da norma para que esta possa ser efetivamente aplicada. É, por fim, neste espaço da exceção, onde lógica e práxis se indeterminam, que "uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real"[25].

Observamos, então, a compreensão do estado de exceção como o paradigma de governo da política contemporânea. A explicitação deste entrelaçamento, aparentemente impossível, entre estado democrático e estado de exceção, e de sua lógica de funcionamento, nos parece essencial para uma crítica do presente, pois, a partir daí, parece possível tensionar as relações entre a nossa contemporaneidade democrática, a partir da qual produzimos a memória, e o nosso passado autoritário, sobre o qual produzimos a memória. Desta forma, tal perspectiva de análise parece apontar para um horizonte donde seria possível entender a história política do período sem recorrer a uma oposição estanque entre a ditadura e estado de direito. Trata-se de uma perspectiva que possibilita um olhar sobre as relações profundas que marcam o período da ditadura e o da consolidação da nossa democracia, sem que com isso sejamos levados a relativizar suas diferenças.

---

24 Giorgio Agamben. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p.61.

25 *idem. ib.* p.63.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. v I. 3 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARDOSO, Irene. *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

GRESPAN, Jorge Luis. "O lugar da história em tempos de crise". In: *http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol2n5/Jorge.htm*

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatua. O testemunho na era das catástrofes.* Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

EDUARDO Zayat Chammas é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.
E-mail: educhammas@hotmail.com.
GABRIEL Ferreira Zacarias é graduando em história pela USP e bolsista pelo PET.
E-mail: gabrielzacarias@gmail.com.
TIAGO Machado de Jesus é graduado em história pela USP.
E-mail: tiagomach@uol.com.br.

Multiculturalismo ou Desconstrução? Reconhecimento em Young e Fraser

Nathalie de Almeida Bressiani

Resumo

Partindo de uma breve exposição, focada na questão do reconhecimento dos modelos de Teoria Crítica desenvolvidos por Iris Marion Young e Nancy Fraser, esse artigo busca apresentar algumas das principais questões e dificuldades no que diz respeito à possibilidade de promover o reconhecimento das diferenças sem comprometer a igualdade e mostrar a importância da participação política e de concepções de democracia deliberativa, sem as quais parece impossível, tanto para Young quanto para Fraser, pensar adequadamente as questões de justiça nos dias de hoje.

Palavras-chave: democracia deliberativa, participação política, reconhecimento.

No decorrer das últimas décadas, o conteúdo das demandas feitas pelos movimentos sociais vem, mundialmente, passando por profundas mudanças. Nos chamados "novos" movimentos sociais, as demandas pelo fim das desigualdades de ordem material são, cada vez mais, substituídas por demandas que visam acabar com injustiças sofridas por minorias culturais e grupos sociais classificados pela cultura dominante como inferiores ou indignos de igual respeito. Na medida em que cresce a relevância dada a essa nova forma de reivindicações por justiça social chamada por alguns teóricos, como Axel Honneth, Nancy Fraser e Charles Taylor, de luta por reconhecimento ou, como no caso de Iris M. Young e Willian Conolly, de política de identidade/diferença – diminui a importância atribuída às reivindicações por justiça social que têm como finalidade a obtenção de uma distribuição igualitária dos recursos e riquezas.

Tendo em vista o reconhecimento das especificidades culturais e religiosas, assim como daquelas fundamentadas em diferenças de gênero e raça, as demandas feitas pelos "novos" movimentos sociais abandonam a centralidade das categorias de trabalho e de luta de classes e se desvinculam, assim, de uma orientação voltada somente para a obtenção da igualdade econômica. Chamando atenção para essa mudança, em seu artigo "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age"[1], Nancy Fraser apresenta um retrato "pós-socialista" da sociedade moderna atual que, cada vez mais integrada e globalizada, teria abandonado o ideal socialista que orientava os movimentos sociais das décadas anteriores.

> A condição pós-socialista diz respeito a uma alteração na gramática de reivindicações políticas. Demandas por reconhecimento das diferenças de grupos se tornaram cada vez mais salientes no período mais recente, às vezes, obscurecendo reivindicações por igualdade social. (...) A "luta por reconhecimento" está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por "reconhecimento das diferenças" alimentam lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras de nacionalidade, etnia, "raça", gênero e sexualidade. Nesses conflitos "pós-socialistas", identidades de grupo substituem os interesses de classe como principal termo médio de mobilização política. Dominação cultural suplanta exploração como principal injustiça e reconhecimento cultural substitui redistribuição sócio-econômica como medida contra a injustiça e objetivo das lutas políticas.[2]

---

1 Nancy Fraser. "From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age" In *Justice Interruptus. Critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York & London: Routledge, 1997.

2 *idem. ib.* p. 11.

Essa mudança é claramente percebida no âmbito da tradição da Teoria Crítica, tanto no que diz respeito aos novos modelos críticos, tal como o elaborado por Honneth[3], quanto nos debates que se estabeleceram entre os principais teóricos críticos. Marcado por uma pluralidade de debates e de diferentes diagnósticos do presente, assim como de modelos críticos, o cenário atual da Teoria Crítica se caracteriza pela predominância de discussões acerca das questões relacionadas ao reconhecimento. No geral, há hoje uma vasta bibliografia discutindo o multiculturalismo e o debate que se estabeleceu a respeito de como e até que ponto é possível reconhecer as diferenças e particularidades das pessoas sem que, com isso, a igualdade entre elas seja comprometida.

No interior desse debate, mostram-se de extrema importância as contribuições de algumas das principais teóricas do feminismo americano, Iris Marion Young e Nancy Fraser. Tendo passado por outras duas fases das quais a primeira foi marcada por uma disputa entre feministas pela igualdade e feministas pela diferença, e a segunda, pelo foco nas diferenças entre as mulheres, o pensamento feminista, ao se deparar com uma pluralidade de movimentos sociais, sofreu uma nova mudança e passou a se caracterizar por uma tentativa de pensar as múltiplas intersecções entre os diferentes grupos sociais[4]. Com vistas a essa nova fase, o pensamento feminista norte-americano se mostra indispensável para aqueles que procuram entender as demandas feitas pelos "novos" movimentos sociais e encontrar nelas o potencial crítico inscrito no presente.

Embora estejam todas voltadas para a questão do reconhecimento, cada uma das autoras, cujo pensamento será aqui desenvolvido, enfrenta a questão com um diferente enfoque e defende formas distintas de reconhecimento. Enquanto Young insiste na impossibilidade de existência de um ponto de vista neutro e, portanto, de uma teoria da justiça que tenha validade universal uma vez que todos os indivíduos são histórica e espacialmente situados; Fraser afirma que o reconhecimento deve ser entendido como uma questão de *status* e não de identidade e, que, em um mundo no qual a desigualdade material é exacerbada e, em muitos

---

3 Partindo de uma reatualização dos textos de Hegel escritos no período de Jena, e também, da utilização da psicologia social desenvolvida por George H. Mead, por meio da qual pretende dar uma inflexão empírica à filosofia idealista de Hegel, Honneth elabora seu modelo de Teoria Crítica defendendo a idéia de que os conflitos sociais devem ser compreendidos como lutas por reconhecimento. *cf.* Axel Honneth. *Luta por reconhecimento – A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

4 *cf.* Nancy Fraser. "Multiculturalism, antiessentialism, and radical democracy: A genealogy of the current impasse in feminist theory". In: Nancy Fraser. *Justice Interruptus*. ed. cit., pp.173-188.

lugares, crescente, abandonar as questões de redistribuição de bens por completo ou mesmo relegá-las a um papel secundário é extremamente problemático.

Já na introdução de *Justice and the politics of difference*[5], Young faz uma crítica ao ideal de imparcialidade que, segundo ela, é pressuposto na elaboração de todas as teorias e conceitos de justiça que se pretendem universais. Para que seja válida universalmente, uma teoria de justiça precisa ter como base fundamentos que não contenham nenhum elemento empírico, caso contrário, isto é, caso possua, por menor que seja, um fundamento que provenha da experiência, tal teoria seria historicamente situada e, portanto, parcial e não objetiva; ela não poderia ser dita válida em toda e qualquer circunstância e época, não tendo, dessa forma, validade universal. Afirmando que os atores são sempre social e historicamente situados e participam de práticas políticas e sociais concretas, Young nega a possibilidade de que eles sejam capazes de transcender suas particularidades e desenvolver teorias ou conceitos de justiça objetivos e universais. É impossível adotar um ponto de vista que abstraia toda a experiência, todas as tomadas de decisão e posição são concretamente situadas. O contexto no qual cada sujeito está situado, suas experiências e perspectivas, sempre influencia as posições por ele adotadas, que não são, portanto, nunca universais.

> O apelo por justiça está sempre situado em práticas sociais e políticas completas que precedem e excedem o filósofo. O esforço tradicional para transcender a finitude em direção a uma teoria universal abarca apenas construções finitas que escapam da aparência de contingência, normalmente ao tomarem o dado como necessário. (...) Particularidades de contexto e afiliação não podem nem devem ser removidas da argumentação moral. (...) O ideal da imparcialidade é uma ficção idealista. É impossível adotar um ponto de vista moral não situado e, se um ponto de vista é situado, então ele não pode ser universal, ele não tem como estar separado de e entender todos os pontos de vista.[6]

Partindo da impossibilidade de que um ponto de vista possa estar situado fora do mundo,Young passa a mostrar como o ideal da imparcialidade acabou resultando na universalização da perspectiva dos grupos dominantes. "[O ideal da imparcialidade] mascara as formas pelas quais as perspectivas dos grupos dominantes reivindicam universalidade e ajuda a justificar estruturas hierarquizadas de tomadas de decisão"[7]. Ao mesmo tempo em que estaria promovendo

---

5 Iris Young . *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

6 *idem. ib.* p. 5, 97 e 104.

7 *idem. ib.* p. 97.

a universalização de uma perspectiva que é, de fato, particular, tal ideal estaria também negando e reprimindo as diferenças de três modos diversos. Primeiro: ao exigir que o sujeito abstraia suas particularidades e aja em todas as circunstâncias de acordo com as mesmas regras morais, o ideal da imparcialidade nega a ele suas especificidades. Segundo: ele procura eliminar a heterogeneidade na forma do sentimento, uma vez que, para alcançar um ponto de vista transcendente ao mundo, é preciso que o sujeito raciocinante se desvencilhe de suas inclinações e negue seus desejos e afetividades. Em terceiro lugar, como afirma Young, temos o mais importante dos modos pelos quais o ideal de imparcialidade reduz particularidades a unidade, a saber, a redução da pluralidade dos sujeitos morais a uma única subjetividade. "O juiz moral imparcial deve idealmente tratar todos da mesma forma, de acordo com os mesmos princípios aplicados imparcialmente"[8].

Depois de rejeitar a existência de um ponto de vista transcendental, Young apresenta o que entende por Teoria Crítica, a saber, "uma reflexão normativa que é histórica e socialmente contextualizada"[9]. Uma teoria na qual a base normativa da crítica deve ser encontrada nas tensões e ideais presentes na própria sociedade. Desta forma, Young pretende desenvolver uma teoria que, pautada pela experiência e pela observação das demandas feitas pelos movimentos sociais e não por fundamentações filosóficas, consiga "expressar rigorosamente e reflexivamente algumas das demandas *sobre* justiças e injustiças implícitas nas políticas desses movimentos e explorar seus significados e implicações"[10].

A partir de uma análise dos movimentos sociais contemporâneos e da limitação que os paradigmas distributivos apresentam no tratamento de diversas demandas que não são redutíveis à lógica da distribuição, tal como direitos, oportunidades e auto-respeito[11], Young propõe uma definição de injustiça como dominação: o constrangimento institucional à auto-determinação; e opressão:

---

8 Iris Young . *Justice and the politics of difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 100.

9 *idem. ib.* p. 5.

10 *idem. ib.*, p.7.

11 Mesmo que o paradigma distributivo tenha, na tentativa de responder às demandas dos novos movimentos sociais, ampliado o escopo da distribuição para bens não materiais, tais como oportunidades, direitos e auto-respeito, ele acaba os concebendo como coisas estáticas e não como construções intersubjetivas. "Existem, em nossa sociedade, muitas demandas por justiça e injustiça que não são primeiramente acerca de distribuição de renda, recursos ou posições. O foco na distribuição de bens e recursos restringe, inapropriadamente, o escopo da justiça porque falha em trazer estruturas sociais e contextos institucionais sob avaliação. *idem. ib.* p. 20. *cf.*, *idem. ib.* cap. 1, pp. 15-38.

o constrangimento institucional ao auto-desenvolvimento. De acordo com essa definição que, segundo Young, recupera a maneira pela qual os novos movimentos sociais concebem a injustiça, justiça social diz respeito ao grau em que uma sociedade promove as condições necessárias para o auto-desenvolvimento, definido como desenvolvimento e exercício da capacidade dos sujeitos de expressarem suas capacidades, e à auto-determinação, entendida como participação do sujeito na determinação de suas ações e das condições destas.

Afirmando que todas as posições e pontos de vista estão concretamente situados e, portanto, não são neutros, mas sim parciais, Young defende que o ideal da imparcialidade tem, na medida em que ajuda a reproduzir e perpetuar relações de dominação e opressão, funções ideológicas. Desta forma, tendo em vista as reivindicações dos novos movimentos sociais pelo fim das relações de dominação e opressão, Young passa a defender a necessidade de que, para que uma norma seja considerada justa, é necessário que todos aqueles que são por ela afetados tenham participado igualmente de seu processo decisório e que suas perspectivas tenham sido consideradas. "Sem o ponto de vista transcendental da imparcialidade, a racionalidade das normas só pode ser fundamentada caso elas sejam entendidas como o resultado de uma discussão na qual todos os que são por elas afetados tenham sido incluídos"[12].

Em *Inclusion and democracy*, livro no qual trata mais detidamente da questão do papel da democracia comunicativa na legitimação das normas de justiça[13], Young insiste na necessidade de que todos os grupos oprimidos participem dos processos de tomada de decisão para que eles possam ser considerados justos. "Se todos aqueles que são significativamente afetados pelos problemas e suas soluções são incluídos na discussão e no processo de decisão e se eles interagem racionalmente e constituem um público no qual as pessoas são responsáveis umas pelas outras, então, é provável que os resultados da discussão sejam os mais sábios e justos"[14]. É

---

12 Iris Young . *Justice and the politics of difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 118.

13 Iris Young critica os modelos de democracia deliberativa que tomam a argumentação como forma privilegiada de comunicação política. Segundo ela, tais modelos estabelecem uma dicotomia entre razão e emoção que acaba desfavorecendo as mulheres, as minorias étnicas e raciais e a classe trabalhadora, cujos discursos seriam mais passionais e emocionados. Assumindo que o termo "deliberação" está carregado de conotações que privilegiariam a argumentação e o discurso não-passional nas discussões, Young prefere fazer uso do termo "democracia comunicativa" que denotaria, por sua vez, formas mais abertas de comunicação política. *cf.* Iris Young. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. pp. 36-40.

14 *idem. ib.* pp. 29-30.

somente a participação igualitária de todos os grupos afetados por um problema nos processos de tomada de decisão que permite que o resultado destes não sejam, eles mesmos, expressões de relações de dominação e opressão.

Para que possamos compreender adequadamente como Young pensa a participação política, é preciso notar a importância atribuída por ela ao conceito de grupo social. Em seu primeiro livro, *Justice and the politics of difference*, ela chega a afirmar que os grupos sociais são anteriores aos indivíduos, uma vez que a identidade destes seria parcialmente constituída a partir de suas afinidades com diferentes grupos[15]. Young define opressão como um fenômeno estrutural que faz com que determinados grupos estejam, por causa de práticas sociais sistemáticas e muitas vezes inconscientes, sempre em posição de desvantagem perante os grupos dominantes. Desta forma, as relações de opressão estão sempre atreladas à noção de grupo."Opressão faz referência a fenômenos estruturais que imobilizam ou diminuem um *grupo*"[16]. Mas, afinal, o que é um grupo? De acordo com Young um grupo social é:

> uma coletividade de pessoas distinta de pelo menos um outro grupo por formas culturais, práticas ou modos de vida. Membros de um grupo têm uma afinidade específica uns com os outros em razão da similaridade de suas experiências ou modos de vidas, que os leva a se associar entre si mais do que com aqueles que não se identificam com o grupo, ou se identificam de outra maneira.[17]

Partindo de uma concepção forte de grupos sociais e atrelando a eles as relações de opressão, Young defende que é somente por meio da participação dos grupos oprimidos na política e nos processos de tomada de decisão que é possível fazer com que a perspectiva antes adotada como universal seja percebida como particular e o ponto de vista dos grupos oprimidos passe a influenciar as decisões. Temos, assim, que, para Young, a política não deve nem pode, para que seja justa, deixar de considerar as diferenças; pelo contrário, é somente a partir do momento em que todas as diferenças forem levadas em conta que ela poderá ser considerada legítima.

---

15 "Grupos (..) constituem indivíduos. O senso de história particular a cada pessoa, assim como suas afinidades e, até mesmo, sua forma de raciocinar, valorar e expressar sentimentos são parcialmente constituídas pelas afinidades de grupo dele ou dela". Iris Young. *Justice and the politics of difference*. ed. cit., p. 45.

16 Iris Young. *Justice and the politics of difference*. ed. cit., p. 42 (grifo meu).

17 *idem. ib.* p. 43.

Para que a igualdade entre os grupos seja de fato alcançada, é necessário que as especificidades de cada um deles sejam levadas em conta. Nesse sentido, Young defende a posição de centralidade que se deve dar às políticas da diferença, as quais, segundo ela, afirmam que a igualdade só pode ser realmente atingida através de um tratamento jurídico diferenciado. Leis iguais para todos, por serem insensíveis à diferença, acabam desfavorecendo alguns grupos oprimidos e, portanto, promovendo a desigualdade. "Cegueira à diferença prejudica grupos cuja experiência, cultura e capacidades sociais diferem das dos grupos privilegiados"[18]. Para garantir a igualdade entre os grupos, é preciso que suas diferenças sejam levadas em conta e que o tratamento a eles dado seja diferenciado.

Young rejeita teorias assimilacionistas, já que estas esperam que os grupos minoritários se adaptem à cultura e aos valores dos grupos dominantes, assim como aquelas que defendem que as diferenças de cultura, gênero, raça, religião e etnia não devem desempenhar nenhum papel para a sociedade e que, portanto, não devem ser consideradas na esfera política. Para ela, os grupos possuem uma identidade cultural positiva que deve ser por eles afirmada para impedir que os valores e normas de alguns grupos sejam universalizados. Medidas de caráter afirmativo são, desta maneira, vistas como uma boa estratégia para que os grupos oprimidos sejam incluídos nos processos democráticos de tomada de decisão.

> Em uma luta política na qual os grupos políticos insistem no valor positivo de suas culturas e experiências específicas, torna-se cada vez mais difícil para os grupos dominantes estabelecerem suas normas como neutras e universais e construir os valores e comportamentos dos oprimidos como desviante, pervertidos ou inferiores. (...) Ao atribuir um sentido positivo para suas próprias identidades, grupos oprimidos buscam conquistar o poder de nomear a própria diferença e explodir as definições implícitas de diferença como desvios em relação a norma, que cristaliza alguns grupos em uma natureza auto-limitada.[19]

Ao defenderem a necessidade e importância de ações políticas por meio das quais os grupos possam afirmar positivamente suas identidades, as políticas da diferença defendidas por Young correm o risco de congelar identidades que estão em constante mudança e que não podem, portanto, ser entendidas como fixas. Consciente dessa possível conseqüência, Young insiste que

---

18 Iris Young . *Justice and the politics of difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p.164.

19 *idem. ib.* pp. 166 e 171.

os grupos devem construir suas identidades de maneira reflexiva e que estas sejam sempre entendidas como fluidas, caso contrário, as políticas da diferença podem resultar na reificação das identidades. Outro problema, também reconhecido por Young, é a possibilidade de que, ao afirmarem suas identidades, os grupos estejam afirmando diferenças que tenham como causa a própria opressão. Desta forma, eles acabariam afirmando diferenças que não deveriam existir. A este problema Young responde defendendo que, mesmo que talvez tais diferenças[20] não devessem existir, elas existem, e que ignorá-las resultaria em uma situação desvantajosa para alguns grupos. Ignorar as diferenças existentes hoje entre homens e mulheres, afirma Young, "às vezes prejudica as mulheres em locais públicos, onde normas e estilos masculinos predominam"[21].

A forte defesa do multiculturalismo e de políticas de diferença, presentes na teoria apresentada por Young, são alvos de críticas de diversas outras feministas, como Fraser. Além de acusar a teoria de Young de não conseguir abarcar adequadamente os problemas de desigualdade social, Fraser aponta alguns problemas na adoção de uma estratégia multiculturalista. Segundo ela, políticas de afirmação da diferença tendem a intensificá-las, assim como promover simplificações de identidades e comunistarismo repressivo.

Em "Culture, political economy, and difference"[22], Fraser reconhece o caráter inovador do trabalho de Young, que procura abarcar tanto questões de reconhecimento quanto de redistribuição. Para Fraser, no entanto, mesmo tentando dar conta de ambas as questões por meio de uma teoria monística que entende todas as injustiças como formas de opressão, Young não teria conseguido escapar de uma concepção dual de injustiça que diferencia as injustiças de caráter político econômico de outras que possuem caráter cultural. A classificação apresentada por Young de cinco tipos diferentes de opressão que, em conjunto, dariam conta da totalidade das injustiças presentes na sociedade, isto é, exploração, marginalização, falta de poder, imperialismo cultural e violência[23], estaria, para Fraser, estruturada a partir de uma distinção entre injustiças arrai-

---

20 Young tem em mente as supostas diferenças entre homens e mulheres. *cf.* Iris Young. *Justice and the politics of difference*, Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 175 e ss.

21 *idem. ib.* p. 176.

22 Nancy Fraser. "Culture, political economy, and difference – On Iris Young's justice and the politics of difference". In: *Justice Interruptus*. ed. cit., pp.189-205.

23 Para uma conceitualização detalhada das diferentes faces de opressão apresentadas por Young ver: Iris Young. *Justice and the politics of difference*. ed. cit., pp. 39-65.

gadas na estrutura político econômica da sociedade, às quais corresponderiam opressões na forma de exploração, marginalização e falta de poder, e injustiças culturais, às quais corresponderiam imperialismo cultural e violência.

O que ocorre, entretanto, é que, mesmo presentes, as questões de redistribuição levantadas por Young permanecem, em sua teoria, ocupando uma posição secundária. O centro gravitacional de *Justice and the politics of difference*, como afirma Fraser, é a questão do reconhecimento. O objetivo de Young é elaborar uma teoria que esteja implícita nas reivindicações dos novos movimentos sociais. Dessa forma, é na teorização do reconhecimento que Young encontra a realização de seu projeto central. As políticas de identidade, cuja necessidade é defendida por Young no decorrer do livro, não dão conta, de acordo com Fraser, de injustiças que tenham sido geradas a partir da economia política.

A proposta defendida por Young estabelece a necessidade de que opressões culturalmente enraizadas sejam combatidas por meio de uma revolução cultural que faria, por meio de políticas de afirmação das diferenças, com que as variações culturais deixassem de ser vistas como desvios em relação ao conjunto de normas dominantes. "Isso significa acabar com a idéia de um conjunto único e universal de normas culturais e afirmar pluralismo cultural e diferenças"[24]. Injustiças de caráter econômico, no entanto, para serem combatidas exigem uma reestruturação da divisão do trabalho. "O que inclui, por exemplo, a eliminação da divisão entre aqueles que definem e aqueles que executam o trabalho e provisão de atividades socialmente valorizadas para todos"[25].

Tendo isso em vista, Fraser aponta uma possível contradição na qual desembocaria a teoria desenvolvida por Young. Enquanto injustiças arraigadas nos padrões culturais institucionalizados da sociedade exigiriam, para serem sanadas, a afirmação das diferenças as quais promoveriam uma diferenciação entre os grupos, as medidas exigidas para que se acabe com injustiças de caráter econômico tenderiam a diminuí-la. Desta forma, "em alguns casos, os efeitos das duas medidas serão contraditórios"[26].

Temos, assim, que, para Fraser, as políticas da diferença defendidas por Young, na medida em que promovem a afirmação das diferentes identidades, produzem efeitos negativos àqueles desejados pelas medidas que visam acabar com desigualdades materiais. Fica, então, clara a incompatibilidade entre políticas de diferença e medidas que buscam igualdade material. Como conseqüência, temos

---

24 Nancy Fraser. "Culture, political economy, and difference". *op. cit.*, p.199.

25 *idem. ib.*

26 *idem. ib.*

que mesmo que a teoria desenvolvida por Young tenha tentado dar conta de questões de redistribuição, ela não conseguiu fazê-lo de forma adequada. A partir de uma definição que não diferencia os grupos sociais, isto é, a partir de um conceito de grupo social que engloba tanto grupos culturais quanto grupos baseados na economia política e de uma teoria que propõe para todos os grupos políticas de diferença como meios para se acabar com a opressão, Young não conseguiu abarcar de maneira satisfatória as questões de redistribuição. Ao elaborar o conceito de grupo social ou ao defender a necessidade de políticas de diferença, Young parece ter em mente somente os problemas de reconhecimento; a reestruturação da divisão do trabalho necessária para que se atinja o fim das desigualdades materiais não tem como ser alcançado por meio de políticas de diferença.

O modelo de Teoria Crítica apresentado por Fraser tenta dar conta da aparente contradição que se estabelece entre políticas de redistribuição e políticas de reconhecimento, quando as segundas são entendidas em termos da afirmação de identidades, e conceitualizar, de maneira adequada, questões de reconhecimento e de redistribuição.

Em uma recente reformulação de sua teoria, Fraser passa a adotar como base um princípio universal que possibilite a avaliação das reivindicações dos diferentes movimentos sociais e o estabelecimento de, dentre elas, quais são legítimas. Retomando os princípios da *Moralität* kantiana[27], no que se refere a sua obrigatoriedade, o modelo de Teoria Crítica desenvolvido por Fraser parte de uma teoria da justiça que tem como base o princípio de paridade de participação. Princípio este que, como afirma a autora, é universalmente obrigatório e, portanto, mantém, independentemente dos atores, um comprometimento com valores específicos, os quais afirmam que uma sociedade, para que seja justa, precisa dar condições para que todas as pessoas que nela vivem participem como pares na vida social.

As injustiças são, desta forma, vistas como resultado do *status quo* de uma sociedade. São elas que impedem que todos os sujeitos possam participar da vida social como iguais. Fraser concebe sua teoria a partir da participação igualitária de todos os indivíduos não só nas deliberações democráticas, mas também

---

27 "No campo da filosofia moral, questões de justiça são normalmente entendidas como assuntos concernentes ao 'justo', que pertence ao terreno da 'moralidade'. (...) Normas de justiça são universalmente obrigatórias; como os princípios da *Moralität* kantiana, eles mantêm, independentemente dos atores, um comprometimento com valores específicos". Nancy Fraser. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation". In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003, p. 28.

na vida e na realidade social como um todo. É, então, partindo de uma teoria da justiça que ela identifica duas formas distintas de injustiça, uma delas relacionada à redistribuição e a outra, ao reconhecimento, já que, para que uma sociedade seja justa, isto é, para que satisfaça o princípio de paridade de participação, é necessário que essas duas condições sejam satisfeitas. É preciso que haja igualdade material de modo a garantir aos participantes independência e voz, assim como padrões institucionalizados de valor cultural que expressem respeito igual a todos os participantes. Portanto, afirma Fraser, tanto redistribuição quanto reconhecimento se colocam como necessários para que se obtenha uma sociedade justa, de maneira que o importante agora seria analisar como se relacionam, na prática, redistribuição e reconhecimento.

No que diz respeito a isso, Fraser se opõe aos economicistas ao defender que não é possível explicar satisfatoriamente questões de não-reconhecimento reduzindo-as a um reflexo da desigualdade material e nega também a visão dos culturalistas, dentre os quais inclui Honneth, que acredita ser possível explicar os problemas de redistribuição material recorrendo à valoração cultural corrente em cada sociedade. Fraser defende que tanto políticas de redistribuição de bens materiais quanto de reconhecimento se colocam como necessárias à realização de uma sociedade justa. Isso porque, embora injustiças econômicas e culturais estejam interligadas na prática, as primeiras têm suas raízes na estrutura político-econômica da sociedade, enquanto as últimas estão arraigadas em padrões sociais de representação. Injustiças culturais e econômicas têm origens distintas e, mesmo que na prática sejam indissociáveis e relacionadas de tal modo que se reforcem mutuamente, elas não podem ser reduzidas umas às outras. Desta maneira, cada uma das duas formas de injustiça precisa de recursos distintos para ser combatida; tanto políticas de redistribuição quanto de reconhecimento se colocam como necessárias.

A diferenciação entre essas duas formas distintas de injustiça é, no entanto, apenas analítica. Como afirma a própria autora em diversos artigos, na sociedade, desigualdade material e falta de reconhecimento aparecem sempre juntas mesmo que em diferentes proporções. As injustiças sofridas pela classe trabalhadora seriam, assim, as que mais perto chegariam de injustiças derivadas puramente da estrutura-político econômica da sociedade, enquanto aquelas sofridas por homossexuais, as que chegariam mais próximo de injustiças derivadas dos padrões institucionalizados de valores culturais. Questões de gênero, assim como questões raciais, já estariam, de acordo com a autora, mais afastadas dos dois extremos e fariam parte do que ela chama de injustiças bidimensionais, a saber, injustiças que derivam diretamente da estrutura político-econômica assim como de padrões de valores culturais de uma sociedade.

Desta forma, enquanto as injustiças sofridas pela classe trabalhadora precisariam, para serem combatidas, de políticas de redistribuição material e aquelas sofridas por sexualidades menosprezadas de políticas, de reconhecimento, as injustiças sofridas, por exemplo, por negros e mulheres, precisariam de ambas, isto é, políticas de redistribuição assim como de reconhecimento.

O que ocorre, entretanto, é que estas duas formas distintas, analiticamente, de injustiças são muitas vezes vistas como excludentes. Isto porque se vê como finalidade das reivindicações por justiça redistributiva a abolição das diferenças e não o seu reconhecimento, ao mesmo tempo que se atribui como fim das políticas de reconhecimento o reconhecimento das especificidades e, portanto, das diferenças de determinados grupos. Segundo Fraser, no entanto, esta contradição é resultado da associação de políticas de reconhecimento com políticas de identidade ou políticas de diferença, tais como as defendidas por Young, o que, por sua vez, faria com que as políticas de reconhecimento fossem reduzidas a reivindicações pela afirmação das especificidades de parcelas menosprezadas da população.

Negando esta aparente contradição, o modelo de Teoria Crítica apresentado por Fraser diferencia dois caminhos que podem ser percorridos no intuito de acabar com as duas formas de injustiça. O primeiro é o recurso afirmativo: nele estão contidas medidas que, ao lidar com as conseqüências de um sistema que gera desigualdades sem alterá-lo, não chegam a tratar das causas do problema. No contexto da redistribuição, medidas de caráter afirmativo consistem na distribuição de impostos na forma de saúde, transporte e educação para a população mais pobre. Este tipo de medida poderia ocasionar efeitos inversos aos desejados, causando problemas de reconhecimento, visto que possibilita uma visão dos pobres como uma classe parasitária. Efeitos de caráter negativo podem resultar também da utilização de medidas afirmativas que tentem solucionar injustiças de reconhecimento, isto porque, no contexto do reconhecimento, tais medidas incentivam o reconhecimento das diferenças e, conseqüentemente, as intensificam.

Relacionando medidas afirmativas de reconhecimento com o multiculturalismo, estratégia presente em teorias como a de Young, Fraser tenta mostrar que essas medidas acabam por intensificar as diferenças. Em seu artigo "*Rethinking recognition*", Fraser critica a posição adotada pelos multiculturalistas, assim como aquela defendida por aqueles que vêem o reconhecimento como uma questão de identidade, e levanta contra eles dois problemas. O primeiro deles, intitulado pela autora de "problema de deslocamento" ou de "substituição", tenta mostrar como as teorias do reconhecimento, ao invés de enriquecer e complementar as lutas por redistribuição material, acabam por marginalizá-las, relegando-as a um

plano secundário ou mesmo substituindo-as por completo. Dentre as teorias que cairiam nesse problema, Fraser identifica duas categorias diferentes. De um lado estão aquelas que negligenciariam como um todo as questões relacionadas a desigualdade material e, de outro, aquelas que, como a de Honneth, tentam explicar a desigualdade material através da valoração cultural corrente na sociedade. O segundo problema levantado por Fraser é o que ela chama de "reificação", o reconhecimento visto sob as lentes de um modelo de políticas de identidade tende a cristalizar a identidade de grupos. Isto porque, ressaltando a necessidade de elaboração e exibição de uma identidade coletiva autêntica, auto-afirmada e auto-gerada, o modelo de políticas de identidade pressiona os indivíduos a se conformarem com a cultura de um grupo já existente. Como efeito, temos a imposição de uma identidade de grupo única e drasticamente simplificada, que nega aos indivíduos a complexidade e multiplicidade de suas identificações. O multiculturalismo tenderia, portanto, a reforçar uma dominação dentro dos próprios grupos, levando a formas repressivas de comunistarismo e promovendo conformismo e intolerância[28].

Como alternativa ao modelo de políticas de identidade, isto é, ao multiculturalismo, Fraser propõe uma forma diferente de ver o reconhecimento. Ao invés de tomá-lo como designação de uma relação recíproca ideal entre sujeitos na qual cada um vê o outro como igual ao mesmo tempo em que se percebe como separado dele, Fraser o entende como uma questão de status de subordinação. A falta de reconhecimento não deve ser entendida como um impedimento à formação da identidade, isto é, como uma questão de auto-realização; o reconhecimento de um indivíduo, ou de um grupo, por outros indivíduos não deve ser visto como condição necessária para a constituição de uma subjetividade sem distorções. Isto porque, de acordo com ela, a injustiça é resultado do *status quo* de uma sociedade e diz respeito ao impedimento do sujeito de participar da vida social como igual. Sob essa perspectiva, aquele que sofre de falta de reconhecimento é o sujeito ao qual o *status* de parceiro paritário nas interações sociais é negado. Partindo dessa compreensão do que seria a falta de reconhecimento, Fraser defende que, para combatê-la, é necessário que as relações de subordinação sejam abolidas e não que as identidades de grupo sejam valorizadas.

É preciso desinstitucionalizar padrões de valores culturais que impedem a participação igualitária de todos os indivíduos na vida social. Para tanto, ela elabora, a partir de Derrida, um conceito de desconstrução que a permite de-

---

28 *cf*. Nancy Fraser. "Rethinking Recognition". In: *New Left Review*, n. 3, 2000, p. 107-120.

fender que, ao invés de incentivar o reconhecimento das diferenças, deve-se desconstruir as dicotomias presentes na sociedade, tais como as entre branco e negro, homossexual e heterossexual, homem e mulher.

> Esta Segunda abordagem corrige as subordinações de *status* desconstruindo as oposições simbólicas que subjazem aos padrões de valores culturais correntemente institucionalizados. Longe de simplesmente aumentar a auto-estima dos que não são reconhecidos, ela desestabilizaria diferenciações de status existentes e mudaria a auto-identidade de todos.[29]

As medidas transformativas, tais como a desconstrução, em contraposição às afirmativas, têm como objetivo a alteração do sistema que gera as desigualdades: são medidas orientadas "para a correção de resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço genérico que os produz"[30]. Estratégias transformativas são, portanto, preferíveis às afirmativas, embora não estejam elas mesmas isentas de dificuldades. O que ocorre, no entanto, é que demandas por medidas transformativas estão descoladas dos interesses imediatos de grande parte das lutas sociais.

Em alguns casos, como ressalta a autora em seu artigo *"Institucionalizing democratic justice"*, medidas que, em um primeiro momento, parecem afirmativas podem, em determinados contextos, ter efeitos transformativos e criar um terreno mais favorável a outras mudanças. Em *Redistribuition or recognition?*, Fraser tenta escapar deste problema propondo uma terceira via que combina o melhor das medidas afirmativas com o melhor das transformativas. Esta via média seria necessária porque as estratégias transformadoras se mostram, no momento, politicamente impraticáveis, e as afirmativas, apesar de viáveis, contêm falhas e efeitos negativos. A finalidade desta via seria possibilitar, através da utilização das estratégias afirmativas, mudanças na realidade social que viabilizassem a prática de estratégias transformativas. A longo prazo, a combinação destas medidas ocasionaria mudanças na estrutura da realidade tal como ela se apresenta hoje.

É, no entanto, necessário ressaltar que a proposta defendida por Fraser acerca da adoção de medidas de caráter transformativo que, no caso do reconhecimento, consistiriam na desinstitucionalização de padrões de valores cul-

---

29 Nancy Fraser. "Social Justice in the age of identity politics redistribution, recognition, and participation". ed. cit., p.75.

30 Nancy Fraser. "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialista", ed. cit., p. 266.

turais que impedem a participação igualitária, ou da adoção de vias médias que combinassem medidas afirmativas e transformativas, não pode ser entendida de forma prescritiva. Na reformulação de sua teoria, Fraser muda o tom por meio do qual faz referência à distinção entre medidas transformativas e afirmativas. Embora permaneça defendendo que as primeiras são mais adequadas, Fraser reconhece que o conteúdo da justiça social só deve ser determinado através de deliberações públicas e que, portanto, são os próprios concernidos que devem decidir a quais políticas querem lançar mão. Ela não pode determinar antecipadamente aquilo que, como ela mesma defende, só pode ser decidido por meio de deliberações em que todos possam participar igualmente. Desta forma, ao mostrar-se favorável às medidas transformativas, Fraser pretende apenas desempenhar o papel de teórica, isto é, trazer à luz algumas das conseqüências que ela acredita resultarem da adoção de medidas afirmativas, assim como as que se seguiriam da adoção de medidas transformativas. No entanto, não cabe a ela decidir dentre elas quais são mais adequadas; isto só pode ser decidido por meio de deliberações públicas[31].

A partir de uma breve contraposição, focada na questão do reconhecimento, entre os modelos de Teoria Crítica elaborados por Iris Young e por Nancy Fraser, é possível notar algumas das principais dificuldades envolvidas na tentativa de teorizar questões de reconhecimento, isto é, de elaborar uma teoria que possibilite o reconhecimento das diferenças sem comprometer a igualdade entre os sujeitos. Fica, no entanto, clara a importância da participação política e de concepções de democracia deliberativa, sem as quais parece impossível, tanto para Young quanto para Fraser, pensar adequadamente as questões de justiça nos dias de hoje. Mesmo

31 Em seu artigo "The point of recognition", o último do livro no qual estabelece um diálogo com Fraser, Honneth sustenta uma crítica que, no mesmo sentido da que foi nesse parágrafo apresentado, acusa Fraser de cair em contradição e antecipar aquilo que, como ela mesma sustenta, só pode ser resultado da deliberação. A crítica apresentada por Honneth, no entanto, diz respeito ao próprio estabelecimento do principio de paridade de participação como fundamento deontológico da teoria da justiça elaborada por Fraser. Em sua tentativa de fundamentar deontológicamente o principio de paridade de participação, Fraser se depara com inúmeras dificuldades. "Fraser quer entender sua abordagem em consonância com o modelo deontológico procedimental, no qual os deveres da justiça social devem derivar dos resultados da deliberação pública, na qual todos os membros da sociedade, em razão de sua igual autonomia, estão aptos a participar. (...) O verdadeiro problema nessa concepção do procedimento por ela defendido, no entanto, é que Fraser parece antecipar repetidamente os resultados desses debates entendidos como procedimento, explicando, ela mesma, o conteúdo material da justiça social". *cf.* Axel Honneth. "The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder". In: *Redistribution or Recognition?*. ed. cit., p. 261.

defendendo o uso de estratégias distintas à promoção do reconhecimento, ambas desenvolvem seus modelos de Teoria Crítica partindo de uma teoria democrática na qual a participação política desempenha um papel fundamental.

Referências Bibliográficas

BENHABIB, Seyla. *The claims of culture. Equality and diversity in the global era.* Princeton: Princeton University Press, 2002a.

BENHABIB, Seyla. "On culture, public reason, and deliberation: Response to Pensky and Peritz". In: *Constellations*. v. 11, n. 2, 2004, p. 291-299.

FRASER, Nancy. J*ustice interruptus. Critical Reflections on the "postsocialist" condition*. New York & London: Routledge, 1997.

FRASER, Nancy. "Rethinking recognition". In: *New Left Review*. n. 3, 2000, p. 107-120.

FRASER, Nancy. "Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation". In: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York & London: Verso. 2003.

FRASER, Nancy. "Distorted beyond all recognition: a rejoinder to axel honneth". In: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York & London: Verso. 2003.

FRASER, Nancy. "Institutionalizing democratic justice: redistribution, recognition, and rarticipation". In: *Pragmatism, critique and judgment*. Mit Press, 2004.

HONNETH, Axel. "The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder". In: *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York & London: Verso, 2003.

NEVES, Raphael C. S. R*econhecimento, multiculturalismo e direitos. Contribuições do debate feminista a uma Teoria Crítica da sociedade.* Dissertação de mestrado. São Paulo: Dep. de Ciência Política, FFLCH – USP, 2005.

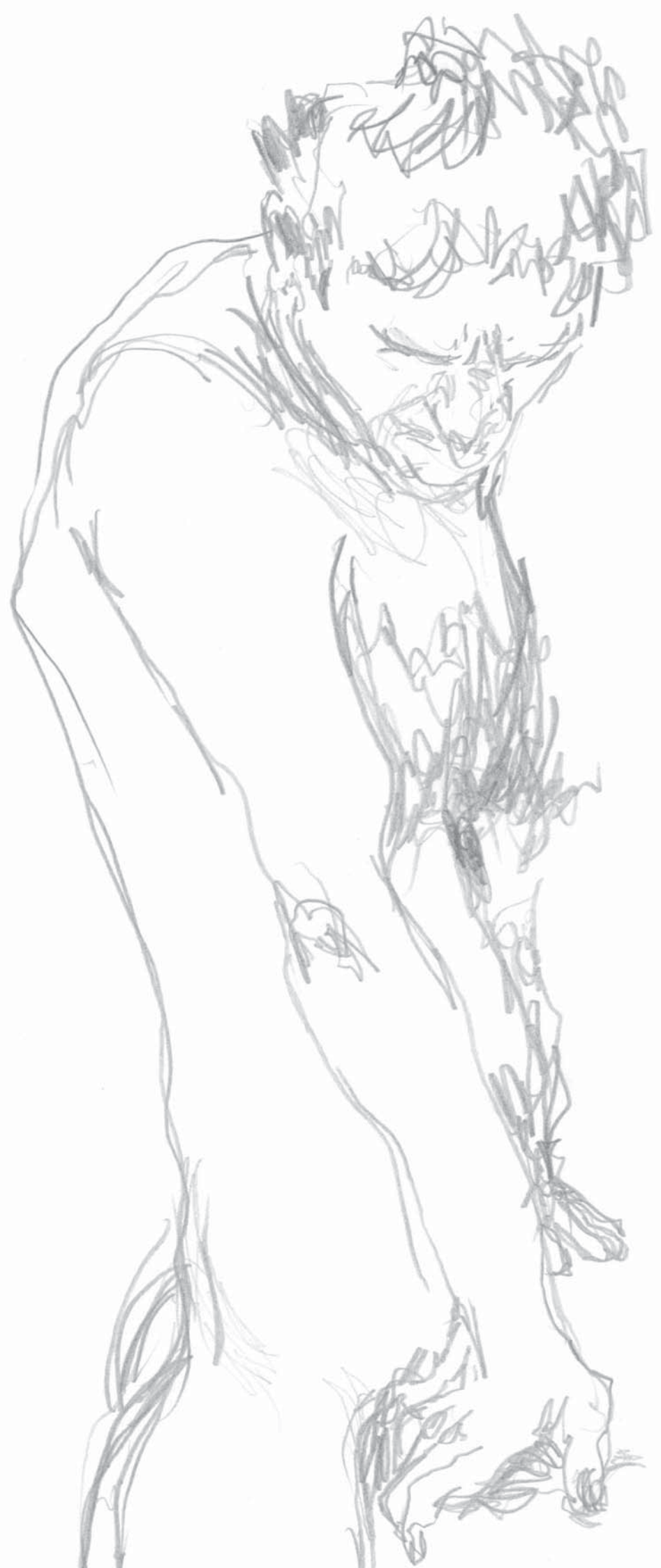
Young, Iris M. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Young, Iris M. "Comments on Seyla Benhabib, situating the self". In: *New German Critique*. n. 62. 1994, p. 165-172.

Young, Iris M. "Unruly categories: A critique of Nancy Fraser's dual system theory". In: *New Left Review*. n. 222. 1997, p. 147-160.

Young, Iris M. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Zurn, Christopher. "Identity or status? Struggles over "recognition" in Fraser, Honneth, and Taylor". In: *Constellations*. v. 10. n. 4. 2003, p. 519-537.

Nathalie de Almeida Bressiani é graduanda em filosofia pela USP e bolsista pela FAPESP.
E-mail: nathbressiani@gmail.com.

Seção Academia

Medida e Ordem:
Elementos do Universo Cósmico e Ético-Antropológico de Heráclito

Esmael Alves de Oliveira

Resumo

O universo humano é complexo e, em consonância com o pensamento heraclítico, só poderia ser compreendido levando-se em consideração seus diversos aspectos. É difícil, portanto, falar do âmbito propriamente humano sem levar em conta o aspecto cosmológico e sua estreita relação com o *lógos* universal. É importante ressaltar que, em Heráclito, a problemática do *éthos* não se dará de forma bem estruturada; no entanto, nada impede a tentativa de se pensar a questão ética evocando alguns elementos do pensamento do efesino, que contém já em germe aquilo que será aprofundado a partir da segunda metade do século V (com Sócrates e os sofistas) e que será tema de discussão de sucessivas gerações de pensadores.

Palavras-chave: Heráclito, medida, ordem, *lógos*, ética.

Heráclito de Éfeso: Vida e Obra

Compreender a vida de Heráclito não constitui uma tarefa fácil devido à escassez de informações ou divergências entre os autores e as fontes, por serem tardias, não são muito confiáveis. A principal fonte que relata alguns aspectos gerais do pensamento heraclítico se encontra em Diógenes Laércio (séc III-IV d. C.).

Heráclito viveu, ao que tudo indica, entre os séc. VI e V a. C. e o auge de sua existência se deu, aproximadamente, na LXIX olimpíada (504-500 a.C.). Diz-se que Heráclito possuía um caráter altivo e melancólico, além de manifestar certa aversão à convivência social (misântropo). Desprezava o povo comum e manifestou críticas ferrenhas aos antigos poetas, aos pensadores de seu tempo e até mesmo à própria religião. A respeito, José Cavalcante de Souza comenta:

> Recebeu o cognome de *skoteinós*, o obscuro. Formulou com vigor o problema da unidade permanente do ser diante da pluralidade e mutabilidade das coisas particulares e transitórias. Estabeleceu a existência de uma lei universal (o *lógos*), regedora de todos os acontecimentos particulares e fundamento da harmonia universal, harmonia feita de tensões opostas.[1]

Segundo Kirk e Raven[2], as únicas informações sobre a vida de Heráclito que são dignas de crédito referem-se ao seu local de origem, Éfeso, à sua descendência aristocrática e aos problemas de relacionamento com os seus concidadãos.

Alguns autores acreditam que Heráclito não chegou a atribuir um título à sua obra. É Diógenes Laércio[3] que nos informa que uns a chamavam de *As musas*, outros de *Da natureza*. Ainda segundo Diógenes, a obra seria uma espécie de tratado dividido em três partes: *o universo*, *a política* e *a teologia*[4]. No que concerne à morte de Heráclito, o mesmo doxógrafo afirma ter ele morrido aos sessenta anos de idade tendo como causa a hidropisia (acumulação de líquido patológico em diversas partes do corpo).

Heráclito, apesar de não ter chegado à posteridade sua obra integral, possui em seus fragmentos um pensamento muito fecundo. Tentar pensar o homem

---

1 *Os pré-socráticos*. Coleção Os Pensadores Trad. José Cavalcante de Souza *et al.* 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 45.

2 G. S. Kirk; J. E. Raven. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990, p. 85.

3 Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UNB, 1988, p. 254.

4 *idem*, *ib.* p. 252.

em sua estreita relação com a ética, em Heráclito, é estar aberto, sobretudo, às diversas possibilidades de interpretações do *lógos*, que enquanto lei universal rege todas as coisas, inclusive as ações humanas. Nesta perspectiva, o *lógos* pode ser compreendido de modos variados, e, certamente, a dimensão ética torna-se uma das formas principais de sua manifestação.

A Ética Heraclítica[5]

Não se pode abordar a questão ética em Heráclito sem se remeter à temática do *lógos*. Alguns autores chegam a afirmar ser este o problema fundamental de tal pensador. Torna-se necessário, portanto, uma pequena análise deste aspecto do pensamento heraclítico.

A palavra *lógos* possui diversos significados; porém, alguns especialistas, atentando para as dificuldades de tradução do termo em seu sentido original, preferem optar pela forma transliterada. É o caso de Damião Berge em seu estudo sobre Heráclito[6]. Segundo alguns filólogos, tal termo, na época de Heráclito, era usado com diferentes sentidos, e o próprio pensador o teria empregado, em sua obra, com diversidade de significações e conceituações. Haveria, portanto, muitas possibilidades de entendimento do termo.

O termo *lógos* não foi uma invenção de Heráclito, uma vez que ele já estava incorporado à literatura. Nos poemas homéricos, ele designava de uma maneira ampla a palavra humana, a narração, o canto; de modo mais restrito, o dizer dos heróis. Heráclito não o inventou; no entanto, deu-lhe uma nova configuração. Estendeu o *lógos* ao Todo, numa tentativa de tornar inteligível a regência ou o governo da Natureza. Nesse sentido, o *lógos* é uma explicitação da *arkhé* e também da *phýsis*, tendendo a conferir a esses termos uma inteligibilidade mais acessível. Heráclito, ao referir o lógos ao *kósmos*, quis tornar inteligível o próprio mundo humano; fez do *lógos cósmico*, da ordem universal, o modelo do *lógos* humano.

Segundo Manuel da Costa Freitas, a raiz do verbo *légo*, que origina o substantivo *lógos*, é *leg*. *Légo* indicava, originalmente, a ação de recolher mediante escolha, organizando o que se escolheu, ordenadamente. O verbo *légo* expressava o conjunto dessa ação, e não propriamente o falar e o dizer. Foi Homero quem redimen-

---

5 Os fragmentos utilizados seguem a tradução de José Cavalcante de Souza presente na Coleção "Os pensadores".

6 D. Berge. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: INL, 1969.

7 V.AA. *Logos: enciclopédia luso-brasileira de filosofia*. v. 3 Lisboa: Verbo, 1991.

sionou esse significado originário, enquanto que Heráclito, mais tarde, e numa perspectiva semelhante, deu ao termo uma conotação filosófica enriquecendo-o com outros significados. Com Heráclito, o termo passou a expressar verbalmente tanto o pensamento humano quanto o princípio que governa o mundo[7].

Diante das diversas possibilidades de significações de termo, Vianna afirma:

> Temos a impressão de que, para Heráclito, manifesta-se-nos o *lógos*, nos domínios da natureza, como lei física; no terreno da ética, como princípio moral; no âmbito estatal, como lei política; na esfera do direito, como lei jurídica; na alma humana, como princípio racional.[8]

O *lógos*, no pensamento do efesino, também possuía um sentido figurado: "o fogo sempre vivo, acendendo-se e apagando-se em medidas" (frag. 30)[9]. Surge aqui um primeiro elemento que remete à questão ética: o *lógos*, como o fogo, que possui uma ordem intrínseca e que concede à *phýsis* (que abarca todas as coisas, inclusive o homem) uma medida certa, um *métron*.

Para alguns especialistas, o fogo pode ser compreendido como o modelo primitivo da matéria, como o fundamento constitutivo das coisas. Não se confundindo com uma substância primeira. Kirk e Raven dizem que o fogo de Heráclito não se relaciona com os elementos dos *milésianos*[10]. No entanto, outros pesquisadores acreditam ter o fogo muitos significados: princípio (*arkhé*), *lógos* (regulador), vir-a-ser (mudança) etc. No fragmento 94 ("Pois *Hélios* não transpassará as medidas; senão as *Erínias*, servas da Justiça, descobrirão"), a temática da desmedida humana pode ser retratada por meio de *Hélios*, divindade solar que representa o fogo. No pensamento mítico, as divindades interferem ativa e constantemente no universo humano. Neste sentido, completa o fragmento 64: "De todas as (coisas) o raio fulgurante dirige o curso". Nos dois fragmentos, a figura do sol tem um papel preponderante; no primeiro (frag. 94) é dito que nem *Hélios* escapa à ação das *Erínias* (divindades justiceiras), dando a entender que todo o *kósmos* é regulado por uma lei universal, ou seja, o mundo é um eterno fogo com uma regra inerente, própria. Ao quebrar este equilíbrio, o homem põe em risco a existência das coisas e a sua. A ação humana, sua intervenção, deve, portanto, ser regulada para que não exceda a medida e não cause transtornos à realidade na qual está inserido.

---

8 S. B. A. Vianna. "O estranho Heráclito de Éfeso". In: *Kriterion* n. 69, Belo Horizonte: UFMG, 1976, p. 5.

9 "Este mundo, o mesmo de todos os (seres), nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas".

10 G. S. Kirk; J. E. Raven. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990, p. 2002.

A figura das *Erínias* dá uma conotação régio-divina aos instrumentos de controle das ações humanas. No segundo fragmento (64) é fornecida outra característica: o *lógos* (raio fulgurante) é o que dirige e orienta tudo o que existe, nada escapando ao seu domínio, ao seu controle, à sua medida.

Torna-se importante ressaltar que, nas relações sociais, os interesses coletivos (*pólis*) devem estar acima dos individuais (*oikos*), e esta é uma das características mais marcantes do comportamento social grego. A lei surge como um instrumento de manutenção da relativa paz social. Tudo o que possa abalar esta ordem física, política, social e *cósmica*, deve ser combatido. O fragmento 44 ("É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas") é bem claro: *valorizar a lei*. Os homens possuem responsabilidades e estas são atribuídas pela lei, bem como os direitos. Segundo Donaldo Schüler,

> a lei é a condição para que diferentes possam conviver. A lei consente que o outro seja outro, protege-o. Lutar pela lei é bater-se pelo espaço em que contrários se confrontam, é lutar pela vida como ela é. Combater pela lei é bater-se pelo direito de diferentes serem o que são.[11]

Em outro sentido, lutar pela lei como pelas muralhas, é, sobretudo, valorizar algo que supera inclusive a segurança física. É de destaque a importância dada pelo efesino à lei. É ela que garante a coesão social, pois todos passam a ser responsáveis pela cidade (*pólis*). Para Heráclito, estas exigências excedem a capacidade humana, por isso torna-se necessário o auxílio daquilo que tudo dirige (*lógos*).

No próprio desenvolver da história, através dos processos *cósmicos*, os limites foram sendo impostos. Tudo possui uma ordem inerente, uma medida apropriada, é isto o que diz o fragmento 30 ao metaforizar o mundo como um fogo que se acende e se apaga na medida certa. O *kósmos* é uma totalidade que abarca em si todas as coisas, e o que garante que tudo mantenha uma ordem, uma medida, é o *lógos*. Aquilo que não possui uma ordem, um equilíbrio, uma sintonia, acaba por desfazer-se. Em Heráclito, todas as coisas estão interligadas e possíveis alterações que não obedeçam a determinados limites, acarretam o caos. As relações sociais, as relações políticas, a própria vida humana necessita de transformação, mas transformações que obedeçam aos limites e não acarretem uma completa desagregação. A palavra chave é medida. Todas as coisas estão sob uma ação moderada. O ouro (frag. 90)[12]

---

11 D. Schüler. *Heráclito e seu dis(curso)*. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2001 p. 186.

12 "Por fogo se trocam todas as (coisas) e fogo por todas, tal como por ouro mercadorias e por mercadorias ouro".

representa o poder, a distinção: todas as coisas são importantes, e possuem sua função e utilidade no todo. O que dita os papéis é o processo dinâmico do *kósmos*, que distribui equitativamente os papéis. O fogo (*lógos*) estabelece as possibilidades e os limites do homem, que não pode possuir tudo o que deseja. Existem critérios que devem ser seguidos.

Segundo esta linha de pensamento, os fragmentos 43 ("A insolência é preciso extinguir mais que o incêndio") e 119 ("O ético no homem [é] o demônio [e o demônio é o ético]") se complementam. Para não incidir no extremo, o homem precisa dominar a *hýbris* (insolência). Esta é responsável pelas grandes tragédias humanas. Mas como dominar algo que aparentemente é sem controle? Heráclito dá a resposta: o ético-demônio. O que seria o demônio (ou *dáimon*)? Alguns autores dizem que o termo representava uma espécie de inspiração divina (bom espírito), outros, contemporâneos, dizem tratar-se de uma consciência interior. Mas o que há de se destacar é sua estreita relação com a *éthica* (*éthos*). Juntos seriam responsáveis por garantir ao homem a manutenção da medida (*métron*), do equilíbrio, diante da possibilidade de extremos.

O termo *dáimon* está ligado a *dáimones*, e possui uma diversidade de significações. Segundo Valcicléia Pereira da Costa[13], o termo está relacionado ao auxílio divino (uma divindade favorável que possibilita a quem a acompanha, usufruir de uma boa vida). A autora, citando Liddell-Scott e Festugière descreve que, etimologicamente, o termo *dáimones* deriva do verbo dividir, repartir, distribuir. Neste sentido, os *dáimones* seriam os distribuidores dos bens humanos. No entanto, este não parece ser seu único significado. Segundo Chantraine, citado por Valcicléia Costa[14], o termo já aparece no vocabulário cretense com o sentido negativo de "espírito maligno", responsável pelas desventuras humanas.

Valcicléia Costa também salienta que inicialmente o *dáimon*, enquanto protetor, estaria ligado a uma idéia religiosa de distribuição concedida pelas divindades aos homens, às cidades e às regiões, muito embora adquirisse progressivamente um sentido não-religioso. Com o nascimento do pensamento filosófico, a concepção de *dáimones* sofreu algumas alterações. Houve, assim, uma distinção entre um bom *dáimon* (responsável pela felicidade) e um mau *dáimon* (responsável pela infelicidade), mas ambos agora situados no âmbito do agir humano (livre das concessões arbitrárias das divindades).

---

13 V. P. Costa. *O tópos da eudaimonía no discurso ético-político de Platão*. Tese. São Paulo: Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Estadual de Campinas, 2004.

14 *idem*, *ib.* p. 36.

Associar o ético com o *dáimon* é remeter-se a uma profundidade que só será mais bem evidenciada na filosofia socrático-platônica. Descer ao que há de mais profundo, infiltrar-se no interior escondido, é a base do caráter e das excelências dignas do *lógos* eterno. É do interior, de onde provêm as inspirações do *dáimon*, que emana a verdadeira postura ética. Não parece haver espaço para ouvir o *daimoníaco* num espaço dominado pelas confusões e imperfeições humanas. O *lógos*, que "nem diz nem oculta, mas dá sinais" (frag. 93), requer um discernimento adequado, diferenciado do vulgo. Para Damião Berge, o fragmento 119 representa um grande convite: "Que entrem, pois em seu interior, onde reside o *lógos* e lhes forma a consciência própria: este dirigir-lhes-á a vida"[15].

Enfim, a liberdade humana confronta-se com um universo, por vezes, conflituoso: o das possibilidades, que somente quando são levadas em consideração com uma postura madura e moderada (própria dos que se deixam conduzir pelo *lógos* universal), garantirão uma escolha não influenciada pelos excessos ou pela desmedida. Ao seguir as leis do *lógos*, que são necessárias e universais, o homem cumpre o que é próprio de sua natureza e aproxima-se do agir ético que se manifesta numa vida prudente e sábia ("perfeição" intelectual).

Referências Bibliográficas

Berge, D. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos.* Rio de Janeiro: INL, 1969.

Bornheim, G. *Os filósofos pré-socráticos.* 12 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

Burnet, J. *O despertar da filosofia grega.* Trad. Mario Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

Costa, V. P. *O tópos da eudaimonía no discurso ético-político de Platão.* 2004. 428f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.

Guthrie, W. K. C. *Os filósofos gregos: de Tales a Aristóteles.* Trad. Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987.

---

15 D. Berge. *O logos heraclítico: introdução ao estudo dos fragmentos*. Rio de Janeiro: INL, 1969, p. 181.

Heráclito. *Fragmentos contextualizados.* Trad. Alexandre Costa. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

Kirk, G. S; Raven, J. E. *Os filósofos pré-socráticos.* Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca; Beatriz Rodrigues Barbosa; Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990.

Laércio, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1988.

V. aa. *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia.* Lisboa: Verbo, 1991. Vol 3.

Os pré-socráticos. Coleção Os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Souza. *et. al.* 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

Penedos, A. J. *Introdução aos pré-socráticos.* Porto: Rés, 1984.

Schüler, D. *Heráclito e seu dis(curso).* 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2001.

Vianna, S. B. A. "O estranho Heráclito de Éfeso". In: *Kriterion* n. 69, Belo Horizonte: ufmg, 1976.

Esmael Alves de Oliveira é graduando em filosofia pela ufam e bolsista pelo cnpq.

A Discricionariedade Judicial em Herbert L. Hart e em Hans Kelsen

Leonardo Gomes Penteado Rosa

Resumo

Trata-se de artigo em que procedo à análise do capítulo sete de *O conceito de direito* de H. L. A. Hart e do capítulo nove da *Teoria pura do direito* de Hans Kelsen de modo a produzir comparações entre as concepções dos dois filósofos do direito de matriz positivista acerca do tema da discricionariedade judicial. Diferencio duas teses acerca de decisões judiciais, a saber, a da *falibilidade* e a da *definitividade* e procuro mostrar que ambas são aceitas tanto por Kelsen quanto por Hart. Posteriormente, exponho como este último expôs uma terceira tese, a da *degeneração* dos sistemas jurídicos, e como tal entendimento tem suas bases nas duas primeiras. Nestes termos, concluo que não se pode sustentar a existência de diferença *fundamental* entre as concepções de Hans Kelsen e de H. L. A. Hart sobre a discricionariedade judicial.

Palavras-chave: filosofia do direito, positivismo jurídico, discricionariedade judicial, H. L. A. Hart, Hans Kelsen.

I

Neste pequeno artigo, pretendo discutir alguns pontos referentes à discricionariedade judicial nas teorias adotadas por Herbert L. Hart e por Hans Kelsen, dois importantes filósofos do direito de matriz positivista do século XX. Para tanto, trabalho principalmente o capítulo oito da *Teoria Pura do Direito* e o capítulo sete de *O conceito de direito*. Não há dúvida de que minha abordagem é bastante limitada, não só dada sua reduzidíssima extensão, mas também porque trechos de livros não podem ser tratados separadamente sem prejuízo na sua interpretação. Entretanto, estou convencido de que os dois capítulos abrangem temas suficientemente parecidos para que minhas intenções tenham algum valor científico.

Ademais, acredito que Hart e Kelsen adotem idéias substancialmente semelhantes acerca da discricionariedade judicial. Neste artigo eu as discuto e tento expor as razões por que penso que são fundamentalmente similares.

Todas as citações de *O conceito de direito* são expressas por TCL (*The concept of law*, com referência às correspondentes páginas da edição portuguesa) e as da *Teoria pura do direito* por TPD. As edições das obras citadas — inclusive das não mencionadas nesta introdução — são indicadas na bibliografia.

II

Herbert H. L. Hart é conhecido por sua descrição da *textura aberta* das regras e dos precedentes jurídicos. Ele sustenta que padrões jurídicos muitas vezes são incertos, *i.e.*, que não oferecem critérios suficientemente claros para um julgamento baseado neles. Se uma regra estabelece, por exemplo, que nenhum veículo deverá entrar em um parque, não podemos determinar categoricamente quais são os casos vedados porque ela pode ser alvo de controvérsia (ainda que por ventura aceitemos que um carro é um veículo, o que dizer de uma moto, de uma bicicleta e de um triciclo infantil?).

Ainda assim, regras e precedentes têm um *núcleo de significado estabelecido* que é o padrão de correção de uma decisão baseada em tais padrões jurídicos[1]. O fato de que estes por vezes não forneçam critérios claros o suficiente para a produção de um julgamento incontroverso não significa que não forneçam nenhum critério. Não se pode dizer que alguém tem a autorização para dirigir seu carro

---

1 TCL. Fundação Calouste Gulbekian. p. 144 (p. 158 da edição portuguesa).

dentro de um parque somente porque não é claro se o brinquedo de uma criança é vedado pela regra supracitada.

A abordagem hartiana da *textura aberta* e do *núcleo de significado* estabelecido, que chamarei de *cerne de certeza*, afasta posturas como a do *formalismo* (ou *conceitualismo*) e do *ceticismo das regras*, ambas discutidas no capítulo sete de *O conceito de direito*. A primeira "consiste em uma atitude em relação a regras verbalmente formuladas que procura tanto disfarçar quanto minimizar a necessidade de (...) escolha, uma vez que a regra geral tenha sido estabelecida"[2]. Em outras palavras, tal tese negligencia a discricionariedade judicial, que é produto da incerteza de regras e precedentes.

O ceticismo das regras, na discussão da discricionariedade judicial, é postura diametralmente oposta ao formalismo, pois é abordagem que entende que regras não são mais que mitos[3]. Um cético não suporta a compreensão das regras e dos precedentes como padrões normativos que limitam a discricionariedade judicial uma vez que sustenta que o direito se restringe às decisões judiciais dos tribunais ou à sua predição.

Assim, para Hart, ainda que regras e precedentes não sejam totalmente claros, há limitação da discricionariedade judicial. Ainda há discricionariedade, mas ela é intersticial. Nesses termos, é possível apontar erros na atividade judicial uma vez que há cerne de certeza, que funciona como padrão de correção das decisões. Chamarei esta afirmação de *tese da falibilidade* das decisões judiciais.

Apesar disso, decisões judiciais gozam de definitividade (*finality*). Uma decisão que não seja revogada por uma instância superior à do juiz que a proferiu — ou que tenha sido proferida pelo Tribunal Superior — é uma decisão definitiva. Sua validade se mantém intacta ainda que seja verificado, com base

---

2 TCL. Fundação Calouste Gulbekian. p. 129 (p. 142 ed. port.).

3 *idem. ib.* p. 136 (pp. 149-150 ed. port.).

A descrição que Hart faz do *ceticismo das regras* em *O Conceito de Direito* (publicado pela primeira vez em 1961) deve ser lida com cuidado dadas as críticas que recebeu. Neil MacCormick, por exemplo, afirma que "talvez a maior deficiência de *O conceito de direito* de Hart seja a extensão que deu à perpetuação da caricatura dos ensinamentos e das preocupações realistas" (*H. L. A. Hart*, p. 124, tradução livre; veja também *Argumentação jurídica e teoria do direito*, p. 257, também de MacCormick). Contudo, em 1977, (antes da publicação de *H. L. A. Hart* em 1981 e de *Argumentação jurídica e teoria do direito*, em 1978), Hart publicou *American jurisprudence through English eyes: The nightmare and the noble dream* (11 Georgia Law Review, No. 5), em que reconhece não somente as profundas diferenças entre autores do realismo americano como Karl Llwellyn, Oliver Wendell Holmes e Jerome Frank, mas também que suas teorias não alcançam o extremo designado por *ceticismo das regras* em *O conceito de direito*.

no padrão de correção, que o juiz cometeu um erro. A esta afirmação nomearei de *tese da definitividade* das decisões judiciais.

Considero a abordagem de Hart quanto à discricionariedade judicial bastante similar à de Kelsen. O filósofo austríaco defende a existência de uma moldura, estabelecida pelas normas (o Direito a aplicar), que limita a decisão judicial a algumas opções: "O Direito a aplicar forma (...) uma moldura dentro da qual existem várias possibilidades de aplicação, pelo que é conforme ao Direito todo ato que se mantenha dentro deste quadro ou moldura, que preencha esta moldura em qualquer sentido possível"[4].

A moldura, nesses termos, funciona como o critério de correção de uma decisão baseada nas regras que a formaram da mesma maneira que o cerne de certeza hartiano. Qualquer decisão que desrespeite o Direito a ser aplicado não está em conformidade com o sistema jurídico, ou seja, não é um sentido possível. Tal ato judicial constitui um erro, representa uma decisão judicial falha. Portanto, é possível dizer que Kelsen adere à tese da falibilidade da decisão judicial ainda que Hart a trabalhe com maior clareza e refinamento.

Ademais, assim como Hart afirma que qualquer decisão possui definitividade, Kelsen sustenta que "se pode produzir uma norma que se situe completamente fora da moldura que a norma a aplicar representa"[5]. A norma individual (*i.e.*, a sentença judicial, na terminologia kelseniana) continua válida ainda que não seja um dos sentidos possíveis fixados pela moldura. Ainda que se possa identificar, dados os critérios de correção fixados pelo Direito a aplicar, erros na decisão, ela continua válida.

Nesses termos, Kelsen e Hart adotam teorias similares, isto é, teorias que compreendem a existência de um limite estabelecido por padrões jurídicos (regras e precedentes): moldura para Kelsen e cerne de certeza para Hart. Este limite defendido por ambos é o padrão de correção da decisão judicial. Isto, porém, não impede que os dois autores sustentem a característica de definitividade de decisões judiciais. Mesmo quando estas contradizem o restante do sistema jurídico, isto é, quando o juízo que se faz delas à luz do padrão de correção leve à conclusão de que elas contêm um erro, tal decisão, para Hart e para Kelsen, é válida.

Como condição necessária à admissão da tese da definitividade, Hart[6] e Kelsen[7] afirmam que a opinião do participante do sistema jurídico — assim

---

4 TPD, p. 390.

5 *idem. ib.* p. 394.

6 TCL, p. 141 (p. 155 ed. port.).

7 TPD, p. 395.

como a opinião do jogador de críquete na analogia com jogos introduzida por Hart — é irrelevante à decisão final do juiz — ou à do marcador — uma vez que interpretação não-oficial não cria direito. É importante notar que a irrelevância de afirmações não oficiais se dá em relação à definitividade, e não em relação à falibilidade, conforme exporei com mais detalhes longo à frente.

Uma análise da discricionariedade judicial em Hart e em Kelsen talvez conclua que ambos os autores são alvos possíveis de um argumento utilizado por Hart para atacar o ceticismo das regras. Contudo, se percebida a diferença entre as teses da falibilidade e da definitividade, conforme exponho em seguida, a razoabilidade de uma interpretação desta natureza se mostra aparente.

Como argumenta Hart, não é possível sustentar que o direito é o que as cortes decidem — e/ou a predição de tais decisões — se por tal afirmação se entender a visão cética quanto a regras que ignoram a necessidade de atribuição de competência às cortes (na teoria hartiana, por uma regra secundária, o tipo que confere poderes). O ceticismo das regras, conforme descrito por Hart, não fornece critérios claros o suficiente para distinguir proposições jurídicas oficiais das não oficiais (ou autênticas das não autênticas, na terminologia kelseniana). Referirei-me a tal argumento, a partir de agora, como *argumento da incerteza da regra de reconhecimento* em referência ao título da última seção do capítulo sete de *O conceito de direito*.

Ainda que nem Kelsen nem Hart enxerguem os sistemas jurídicos ocidentais como predição ou como mera decisão de cortes, a afirmação de que o Tribunal Superior tem a última palavra sobre o que é ou não o direito de uma comunidade os empurra à área afetada pelo bombardeio do argumento mencionado acima. O esforço de afastar tal argumento – ou seja, de sair de tal área — é imperativo a ambos, pois as teses da textura aberta e da moldura aparentemente não fornecem resposta à seguinte problematização: como compreender que uma corte possa ser competente por fixar o sentido da própria regra que lhe atribui competência?

O direito, como sistema dotado de autoridade, possui um órgão competente para fixar o sentido de regras e de precedentes. Este órgão tem a decisão definitiva sobre o que é ou não direito de uma comunidade, e tal atribuição de definitividade às suas decisões expõe um problema: como é possível que o critério de diferenciação entre proposições dos participantes e das cortes possa ser apreciado com definitividade pelas próprias cortes?

Kelsen não se preocupa com este problema em sua *Teoria pura do direito*. Hart, por sua vez, se vê obrigado a dialogar com o argumento da incerteza da regra de reconhecimento exatamente porque ele é autor do ataque ao ceticismo das regras. Por considerar que o realismo americano, por exemplo, não possui abor-

dagem suficientemente completa do direito, Hart formulou o argumento da incerteza da regra de reconhecimento que, no caso da teoria cética, poderia ser renomeado de argumento da *inexistência* da regra de reconhecimento. O ponto em relevo em qualquer das duas nomeações é a inexistência de critério suficiente — seja por causa da incerteza, seja por causa da inexistência da regra — para que se proceda a um julgamento.

Assim, Hart procura fornecer uma resposta[8] a tal problema em consonância com seu entendimento anteriormente expresso acerca da *textura aberta* das regras e dos precedentes. A última seção do capítulo sete de *O conceito de direito* é dedicada ao problema.

Hart indaga: "Como pode uma constituição conferir autoridade de dizer o que a constituição é?" e responde argumentando que "o paradoxo desaparece se nos lembrarmos que ainda que toda regra possa ser incerta em alguns pontos, é efetivamente condição necessária de um sistema legal existente que nem todas as regras sejam abertas a dúvidas em todos os pontos"[9].

A resposta, a princípio, parece vazia e pouco significativa.

Contudo, há algo que precisa ser lembrado a respeito da abordagem da discricionariedade judicial exposta em *O conceito de direito*. Trata-se da afirmação de Hart de que sistemas jurídicos se degeneram se erros judiciais se repetem excessivamente[10]. O cerne de certeza não pode ser desrespeitado à exaustão sem que o direito como o conhecíamos antes dos erros se modifique de tal maneira que não o reconheçamos mais. A esta tese chamarei de *tese da degeneração*.

A condição da aceitação desta tese é a adoção das teses da falibilidade e da definitividade nos exatos termos a que Kelsen e Hart procedem, isto é, na relação de não-exclusão da primeira pela segunda. Se a possibilidade de se afirmar que é possível aferir o erro de uma decisão fosse excluída pela adoção da tese da definitividade, não faria sentido falar em erro judicial. Neste caso, estaríamos frente a uma atitude cética quanto a regras. Direito seria o que as cortes dizem ou a predição de suas decisões uma vez que não haveria limitação à discricionariedade judicial (*i.e.*, padrão de correção à decisão judicial). De um ponto de vista cético, o juiz, por definição, não erra, pois é de suas decisões que se define o direito.

---

8 Para Neil MacCormick, este problema é um "inextrincável círculo lógico" (*H. L. A. Hart*, pp. 122-3). Veja pp. 121-133 para abordagem e crítica da teoria de Hart acerca da discricionariedade judicial.

9 TCL. p. 152 (p. 166 ed. port.).

10 *idem. ib.* p. 144 (p. 158 ed. port.). Neste trecho Hart afirma que a degeneração de um jogo como o críquete o transforma no "jogo da discricionariedade do marcador" de modo que podemos dizer que a degeneração de um sistema jurídico o transformaria no "direito da discricionariedade dos juízes".

É importante expor o nervo de diferenciação entre as teses da falibilidade e da definitividade a fim de esclarecer a maneira como se ligam à tese da degeneração. À definitividade é irrelevante a opinião dos participantes do sistema jurídico porque validade — de que cuida tal tese — é questão de autoridade conferida por regra de reconhecimento, segundo Hart, ou por norma superior, segundo Kelsen.

A tese da falibilidade, porém, envolve definição do cerne de certeza. A existência do cerne de certeza não depende da vontade das cortes, pois não há dúvida legítima quanto ao seu significado[11]. Só é possível falar em falibilidade caso o critério de aferição do erro não dependa exclusivamente daquele cuja conduta é avaliada à luz da regra continente do critério. Não faz sentido dizer que há critério de avaliação de uma conduta se o sujeito responsável pelo comportamento tiver competência de avaliar autoritativamente o significado do critério. Um tribunal não pode *constituir* a correção de sua decisão à luz dos critérios em que sua deliberação deve se orientar.

Podemos dizer que o juízo de falibilidade é público se por isso entendermos que quanto a ele as cortes não têm última palavra, pois correção não é questão de autoridade. Podemos dizer que, quanto à definitividade, a decisão judicial é privada se por isso entendermos que sua validade não depende do juízo dos sujeitos envolvidos no sistema jurídico (os participantes).

É evidente que o magistrado pode ter um juízo sobre sua própria conduta (isto é, sua decisão), mas o que torna tal juízo autoritativo é a sua competência, e não a sua (eventual) correção. Como sustenta Kelsen, o ato cognitivo, típico da ciência do direito, não cria direito, e a competência que as cortes têm de criar direito deriva de sua autoridade conferida por uma norma superior (ou por uma norma secundária, para Hart).

É nesse sentido que Hart sustenta que a discricionariedade judicial é intersticial e que Kelsen afirma que a atividade judicial é limitada pela moldura ainda que ambos sustentem a definitividade da decisão judicial, isto é, a incorruptibilidade da validade de uma decisão judicial por sua inadequação ao restante do sistema jurídico.

O que penso ser importante esclarecer é que a base da resposta de Hart ao argumento da incerteza da regra de reconhecimento é exatamente a parte de sua

---

11 Hart, no trecho citado (ver nota 9), deixa claro que as indagações acerca do significado das normas precisam encontrar um fim, pois não podemos regredir infinitamente sob pena de cairmos em um abismo cético que contraria a tese da discricionariedade limitada (*i.e.*, da falibilidade) adotada por Hart e por Kelsen. Quanto ao último, se regras não significam nada, direito não pode ser compreendido como ordem da conduta humana (TPD, p. 33). Não podemos perguntar sem limites sobre o significado de algo que, para existir, precisa ter *algum* significado.

tese que é expressamente compartilhada por Kelsen. As teses da falibilidade e da definitividade, conforme adotadas por Hart e Kelsen, formam a base da tese da degeneração expressamente trabalhada em *O conceito de direito*.

A refinada analogia trabalhada por Hart entre jogos e Direito tem por base a diferenciação entre falibilidade e definitividade[12]. Esta distinção é internalizada por Kelsen quando diz que, dada a moldura, nem todos os sentidos de uma norma são possíveis ainda que o impossível não desconstitua ou não impeça que se constitua a validade da decisão judicial que o contém.

Efetivamente, Hart foi mais longe que Kelsen em sua abordagem do problema da discricionariedade judicial, mas penso que os propósitos do capítulo sete de seu *O conceito de direito* o impeliram a ir mais longe, enquanto as preocupações de Kelsen no capítulo oito de sua *Teoria pura do direito* não o obrigaram a dizer mais do que expressamente afirmou. Hart se dedica a discutir o formalismo e o ceticismo das regras, mas sua atenção se volta majoritariamente à segunda postura. Kelsen, por sua vez, se dedica a mostrar como a jurisprudência dos conceitos, que pode ser tratada como sinônimo próximo de formalismo[13], está equivocada por ignorar a incerteza das normas jurídicas.

Porque Kelsen precisa apontar a importância de se admitir que normas não têm sentido unívoco, ou seja, uma única interpretação possível, ele não é levado a dialogar com o argumento da incerteza da regra de reconhecimento. Hart formula tal argumento exatamente por seguir o caminho inverso, isto é, por principalmente procurar mostrar que há alguma certeza nas regras e precedentes e, com isso, mostrar por que o ceticismo das regras falha em sua abordagem do Direito. Enquanto Kelsen foca a existência de incerteza delimitada pela moldura, Hart precisa mostrar como há alguma certeza e como, portanto, direito não é nem o que as cortes dizem nem a predição das decisões dos tribunais.

Ambos têm teses semelhantes acerca da discricionariedade judicial, mas o fato de seus interlocutores serem diferentes exigiu mais de Hart. É, afinal, para atacar o ceticismo que Hart formula o argumento da incerteza da regra de reconhecimento. Posteriormente, precisa se defender dele uma vez que sustenta a definitividade da decisão judicial, o que cria certa aparência de ceticismo, logo afastada pela tese baseada na definitividade e na falibilidade das decisões judiciais, isto é, a tese da degeneração.

---

12 Vide nota 10.

13 Veja TCL, p. 297, notas ao capítulo VII, especificamente à p. 129 (pp. 280-181 da ed. port.), nota especificamente à p. 142.

Recapitulando, a defesa de Hart ao argumento da incerteza da regra de reconhecimento, como apontado acima, se baseia na distinção entre as teses da falibilidade e da definitividade da decisão judicial. O cerne de certeza, para Hart, e a moldura, para Kelsen, são fixados independentemente da vontade dos tribunais, pois representam aquilo de que não se pode duvidar quanto ao sentido de regras e precedentes. O que fica sob livre apreciação[14] dos tribunais é a textura aberta, a incerteza dos padrões jurídicos. A discricionariedade dos tribunais é limitada ainda que as decisões judiciais sejam definitivas, e ambos os autores dialogam com essa premissa, isto é, com o pressuposto de que a aceitação da tese da definitividade não exclui adoção da tese da falibilidade. Ainda assim, somente Hart adota expressamente a degeneração dos sistemas jurídicos submetidos a sucessivas decisões jurídicas definitivas que contenham erros. Como apontei, a tese da degeneração tem suas bases nas teses da definitividade e da falibilidade, e ambas estas são parte fundamental da abordagem de Hart e de Kelsen ao tema da discricionariedade judicial.

III

Concluo que, para Hart, a afirmação de que "direito é o que juízes dizem ser" não é totalmente desprovida de procedência se por ela entendermos que as decisões judiciais são dotadas de definitividade. Neste sentido, o direito depende das cortes. Contudo, o juízo de correção das manifestações das cortes baseado no cerne de certeza ou na moldura não é excluído porque se admite que incorreção não vicia a validade de decisões. A tese da definitividade não exclui a tese da falibilidade, e, portanto, Hart não é um alvo do argumento da incerteza da regra de reconhecimento.

Uma vez que Kelsen compartilha a falibilidade e a definitividade da decisão judicial, creio ser possível dizer que, ainda que não trabalhe expressamente a

---

14 Por livre apreciação designa-se aquilo sobre o que não se pode fazer juízo de falibilidade. Kelsen, por exemplo, afirma que à Teoria Pura como ciência positiva do Direito (ou seja, do direito positivo), não existe nenhuma diferença relevante entre as decisões que estão em conformidade com o Direito a aplicar, isto é, com a moldura (TPD, pp. 392-393). A opção entre os sentidos possíveis é uma questão de vontade, e o não-cognitivismo em ética de Kelsen o impede de considerar que a escolha pelas opções em conformidade com a moldura seja objeto da ciência (do Direito ou de qualquer outra) porque não há prova ou evidência possível de qual opção é verdadeira (TCL, p. 302, notas ao capítulo IX, especificamente à p. 185; pp. 287-288 ed. port., notas especificamente à p. 201). Analogamente, penso que dentro da textura aberta não pode haver qualquer juízo de correção de condutas, mas não creio que se possa atribuir a Hart o emotivismo kelseniano quanto à moral.

tese da degeneração dos sistemas jurídicos, a *Teoria pura do direito*, no tema da discricionariedade judicial, não diferente fundamentalmente da abordagem apresentada por Hart em *O conceito de direito*.

Penso que uma diferença *fundamental* entre dois autores não pode ser o fato de que o autor H. disse *p*, algo que K. não disse, mas que poderia ter dito, pois, tanto H. quanto K. compartilham teses que formam os pilares de *p*. Por esta razão, penso que Hart e Kelsen apresentam teses bastante similares sobre a discricionariedade judicial, de modo que a diferenciação entre os dois, que creio que existe, está em outro nódulo de discussão da teoria do direito.

Bibliografia Fundamental

HART, H. L. A. *The concept of law*. Oxford: Manzar Khan, Oxford University Press, 2005.

HART, H. L. A. *O conceito de direito*. Trad. de A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

Bibliografia Subsidiária

HART, H. L. A. "American jurisprudence through English eyes: the nightmare and the noble dream". In: *Essays in jurisprudence and philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

MACCORMICK, Neil. *Argumentação jurídica e teoria do direito*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2006.

MACCORMICK, Neil. *H. L. A. Hart*. Stanford: Stanford University Press, 1981.

LEONARDO Gomes Penteado Rosa é graduando em direito pela USP e bolsista pela FAPESP.

E-mail: lgprosa@yahoo.com.br.

Les Indésirables A Medida do Mundo e Seus Resíduos

Maria Fernanda Silva Pinto

Resumo

O presente trabalho versa – a partir da leitura de obras de Hannah Arendt, Michel Foucault e Giorgio Agamben – sobre a problemática dos direitos humanos, que encontra seu reflexo invertido na experiência totalitária, e da interpretação desta mesma experiência não como uma exceção pontual e extremada ocorrida na história da humanidade e que ficou para trás, mas como um acontecimento de extrema politização da vida nua que tem sua razão de ser na história da própria constituição política ocidental e que, principalmente, não se esgota na derrota das forças do Eixo ao final da Segunda Guerra Mundial. Ao contrário, a figura do campo se faz cada vez mais presente nas áreas marginalizadas das grandes cidades. *Quid rides? Mutato nomine de te Fabula narratur* (Horácio, Satirae 1.1.69).

Palavras-chave: direitos humanos, totalitarismo, exclusão social.

A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele [o homem] o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão das sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda a sociedade doméstica e civil. (Aristóteles. A Política, *Da origem do Estado*[1]*)*

Abrem-se as cortinas. Desta vez as da janela, de onde dá pra ver brotar da praça o grito surdo (ensurdecedor?) da moradora de rua, enquanto policiais jogam sobre o caminhão os restos da sobrevivência, dela e de outros tantos. Todos grunhem, resmungam, numa linguagem ainda inteligível, mas potencialmente inconsiderável. Adiantariam frases? Tudo acontece em leve sincronia com os garis e suas mangueiras a chorar tamanho ódio. O grito estanca. A imagem da bela senhora de olhos vendados cede lugar aos macacos: não se ouve, não se vê, não se fala. Não há alternativas, somos nós ou os outros.

O Homem como Medida do Mundo e a Criação dos Direitos do Homem

Como o ser humano um dia fez uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres. (Clarice Lispector)

O art. 6, parágrafo 1 da Constituição não reconheceu como cidadãos brasileiros os escravos, enquanto escravos, embora nascidos no Brasil, e, certamente, não podia nem devia reconhecê-los como tais, porque os escravos são antes propriedade, embora de natureza especial, do que pessoas no gozo dos seus direitos e, assim, não podem ser membros da sociedade civil e, menos, da sociedade política; o declará-los cidadãos valeria o mesmo que libertá-los. Ora, daí deduziremos uma primeira conseqüência e é que, qualquer que seja o lugar do nascimento, o escravo enquanto escravo não tem pátria nem nacionalidade; sua naturalidade é indiferente em relação à sociedade civil ou política, pois que ele não é membro dela.
(Conselho do Estado, abril de 1859. Folha de São Paulo, São Paulo, 19 nov. 2006. Caderno Mais!)

"Esclarecimento (*Aufklärung*) *é a saída do homem de sua menoridade,* da qual ele próprio é culpado (...) o próprio culpado se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere Aude*! Tem coragem de fazer uso de seu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento" — assim Kant inicia seu texto "Que é

1 Aristóteles. *A política*. Introdução: Da origem do Estado. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 5.

esclarecimento?"[2]. Autor cuja obra simboliza o processo de transformação fundador da modernidade, no qual a razão — cujos limites estão expostos pela crítica, tal qual uma utilidade negativa, que concerne à purificação dela própria — se exime de conhecer o que habita a exterioridade das experiências possíveis, mas que assim também passa a ser a única medida sobre a experiência humana. Mas o que significa uma tal transformação? E, aliás, o que é esse homem? O projeto moderno vem trazer a nova figura do *homem*, ser que, através do uso autônomo de sua razão, se vê capaz de conhecer todo o mundo da experiência sensível, razão totalizante que posteriormente deixa transparecer suas limitações. Entretanto, é preciso reconhecer que há algo no projeto moderno que realmente se realizou e que se liga à tarefa de pensar que não é possível dissociar a discussão sobre o fundamento da racionalidade de um questionamento acerca das condições atuais de nossa existência, que a história das ciências está profundamente ligada ao presente, à atualidade, e que ela deve sua dignidade filosófica justamente ao fato de ter tematizado uma interrogação crítica que nasce com a resposta de Kant à questão "Que é esclarecimento?".

É interessante pensar aqui um processo que se relaciona com esse movimento da razão que, ao definir uma positividade, define também o seu *outro*, de como essa tarefa de buscar uma verdade inscrita nas coisas, ou no intelecto, se revela imbuída de valores morais normativos acerca do mundo. Tudo isso nos leva a pensar sobre o próprio estatuto das ciências humanas em geral e do direito em particular: se é a racionalidade que define o homem em sua completude e, sendo o louco colocado na exterioridade dela, perderia ele algo de sua humanidade? E voltando-nos para o direito, na medida em que define quem são os que ele protege, também delimita seu campo de ação e determina aqueles que sobram, aqueles aos quais o direito nada tem a dizer?

A Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão muito tem a nos falar a esse respeito. E Hannah Arendt logo o percebeu. Já em seu nome, a Declaração traz um encontro curioso: *direitos do homem e do cidadão*. Aristóteles, ao definir o cidadão em sua *Política*, deixa cair, no limite, sobre a *pólis* a medida da linha que define quem é ou não cidadão. O que, naquele momento, foi inovador, já que questionava os critérios de mera paternidade e enaltecia as faculdades do poder de julgamento e deliberação. Ele diz: "De acordo com nossa definição, a coisa é bem simples. Se participarem do poder público, serão cidadãos. A outra definição, que exige que se tenha nascido de um cidadão ou uma cidadã, excluiria desta categoria, em contrapartida, os primeiros habitantes e os próprios fundadores da Cidade"[3]. Tal configuração parece

---

2 Immanuel Kant. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'? (*Aufklãrung*)". In: *Textos seletos*, 1783.

3 Aristóteles. *A política*. Livro II: O critério da cidadania, p. 44.

indicar uma medida pública que se dá no próprio movimento da política como palavra: a cidadania é assunto deliberativo e pede a ação do próprio cidadão.

Entretanto, o correr da história no Ocidente, que desemboca na formação dos Estados Nacionais, faz cair sobre a terra, sobre a fronteira, o quesito da cidadania. O mero nascer no interior do Estado definia agora tal *status*, mas de um cidadão já de outra espécie. Como bem aponta Agamben, o *Leviatã* de Hobbes, ao discutir o poder soberano, traz à tona os cidadãos, indivíduos, cuja igualdade se pauta na morte. O corpo ganha peso na modernidade. Não só a lei o pede para sua vigência — é preciso, inclusive, estar presente nos julgamentos —, mas ela mesma passa a cuidar deste corpo. Corpos matáveis que se unem contratando em nome da proteção e passam a formar o novo corpo político do Ocidente, o Leviatã.

O mesmo Aristóteles (assim como os demais gregos) servia-se de dois termos diferentes para designar a vida: *zoé*, o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, a vida natural; e *bíos*, que dizia respeito à maneira de viver própria a um indivíduo ou grupo, a uma vida qualificada. Daí a diferenciação de Aristóteles entre *phoné* e *logos*, entre *viver* e *viver bem*. Este último era o sentido da política. Certamente, a idéia de *bíos* não pode excluir a de *zoé*. É necessário *viver* para *viver bem*, e pode-se afirmar mesmo que esse *viver bem* acaba por tematizar de alguma forma a própria vida. Entretanto, o próprio movimento da política pedia aquela maneira de viver *qualificada*, que era *política* justamente pela distância que o artifício humano deliberado na *pólis* incluía na vida. Na interpretação de Foucault, "O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, *além disso*, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo, está em questão"[4] (grifo meu). A política no Ocidente vai se construindo sobre o nível mesmo da vida e o corpo é o primeiro objeto tomado pelo poder. Poder disciplinar de fazer dóceis os indivíduos através das instituições e normas sociais, e perpassado posteriormente pelo poder biopolítico, cujo acento recai sobre a espécie, sobre o controle regulamentar da população, através do surgimento de novas técnicas e tecnologias acuradas pelos novos saberes: a psicologia, a economia, a medicina moderna, a sociologia. Parecem acontecer dois processos extremamente importantes: o homem se reconhece em sua individualidade, em sua auto-sustentação, em sua liberdade, para com isso se associar em nome da segurança de sua vida nua.

Nasce, ao longo desse movimento de constituição do poder no Ocidente, um novo corpo político que, sob o nome de *povo*, passa à base do Estado Soberano. Tal corpo ganha um duplo papel: de base da qual deve emanar o poder, já que o valor divino deixa de ser a medida, e de massa orgânica passível de

---

4 Michel Foucault. *História da sexualidade 1: A vontade de saber.* São Paulo: Edições Graal Ltda, 2005, p. 134.

contabilidade e cuidado. O homem se configura na modernidade a partir de uma positividade inteiramente nova: das ciências empíricas da vida, do trabalho e da linguagem (biologia, economia e filologia). Se pensarmos neste termo (o *homem*) somos levados a concordar com Foucault: ele nasce na modernidade. Foucault fala daquele homem cuja razão é medida do mundo, razão esta que cria critérios de normatividade que aspiram validade universal. O direito moderno nasce sob essa perspectiva: a Declaração Universal dos Direitos do Homem não tem outro sentido. Entretanto, tal validade universal da racionalidade humana encontra seu paradoxo no mundo europeu das Grandes Guerras. Num salto histórico aqui inevitável, passemos com Hannah Arendt à Primeira Guerra.

Sacudido após a Grande Guerra, o mundo europeu vê emergir o problema dos sobrantes, dos refugiados que têm suspenso seu lugar no mundo. A que países pertencem? A que lei respondem? Qual lei responde por eles? Depois da tragédia bélica do início do século XX, a Europa passa por um forte processo de desintegração que torna clara a impossibilidade prática de fazer valer aqueles direitos do Homem, e o valor das palavras *homem* e *cidadão* encontram seu reflexo invertido nos *apátridas* e nas *minorias*.

Eis os *indésirables* da Europa: não dispunham de governo que os representassem, que reclamasse por eles. Vivem sob as leis de exceção ou sob a completa exceção da lei. Diversos Tratados de Minorias vêem tentar preencher esse espaço vago, esse refugo do mundo onde passam a habitar os apátridas. Entretanto, as articulações se dão aí sempre pautadas pelos interesses nacionais de cada grupo, e não por interesses comuns de todas as minorias. A velha trindade Estado-povo-território não consegue responder aos expatriados senão em termos de repatriação ou naturalização. Mas mesmo os Estados nacionais seguiam em suas legislações o caminho inverso, e os povos minoritários, por seu lado, evitavam a sua diluição e a sua assimilação pura e simples. Diversas leis começam a surgir nos Estados com o intuito de barrar migrações e mesmo abrindo precedente para desnacionalizar, para retirar cidadanias já concedidas. Entra em cena algo que faz lembrar a Nau dos Loucos, trazida por Foucault em sua *História da loucura*, embarcação que, tal como a versão contemporânea sobre rodas, transportava os sobrantes para o crepúsculo, para além de sua terra. Refugo: os loucos, refugo: os expatriados, refugo: os indesejáveis. Nasce na Europa a figura do *campo*, lugar crepuscular que se torna o único território que o mundo oferecia aos apátridas.

Nesse contexto fica evidente a dependência dos Direitos Humanos frente à soberania nacional. E todo este contexto está em íntima ligação com a experiência totalitária que o poscede. Isso mostra, como bem observou Hannah Arendt, que não há descontinuidade brutal entre os Estados Nacionais republicanos, democráticos

— anteriores e atuais — e o totalitarismo que emerge e faz o mundo desembocar na Segunda Grande Guerra. Trata-se de entender, então, que processo é esse que constitui a política ocidental abrindo nela a possibilidade, levada a cabo por Hitler, de que o próprio poder soberano eliminasse o povo que é, ao mesmo tempo, base de seu poder e objeto de seu controle, e de como passamos de volta da experiência totalitária à democracia como se o valor democrático fosse em si o emplastro de que precisávamos. Nesse sentido, o que Agamben vem lembrar é que a questão está em por que a política ocidental se funda sobre uma exclusão que é também uma implicação da vida nua na política. O que é esse biopoder de que fala Foucault?

O racismo desempenha um forte papel na experiência totalitária e encontra seu principal rosto nos traços judaicos. Mas a noção de racismo não é suficiente para a dura tarefa de se entender o que aconteceu. Nas palavras de Arendt, a humanidade, que para Kant não passava de uma idéia reguladora, tornou-se de fato inelutável. Destrona natureza e história e faz com que o direito de ter direitos, de que cada indivíduo pertença à humanidade, deva ser garantido pela própria humanidade. E, para Foucault, "A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do *degenerado*, ou do *anormal*), é o que vai deixar a *vida em geral* mais sadia; mais sadia e mais pura"[5] (grifo meu). Tal como nas Grandes Internações retratadas por ele, onde loucos eram retirados do mundo público juntamente com doentes venéreos, libertinos e desempregados, o ideal ariano de raça pura transcende critérios orgânicos na medida em que expõe à morte sua própria raça para ampliar sua pureza. Rebate em algo que tem fundo normativo, numa medida desmesurada da razão, que nos levará ao biopoder.

A Medida do Poder e o Poder Sem Medida

> *Não perguntaram nada, gritaram comigo, me derrubaram e bateram. Meu chefe chegou e disse: "ele trabalha pra mim, parem". Aí pararam, mas pediram desculpas pro meu chefe, não pra mim. Chorei de raiva. (César era carregador de materiais de construção. Hoje é catador de papelão nas ruas de São Paulo. Revista Caros Amigos, São Paulo, ano 10, nº 111)*

Foucault diferencia dois tipos de poder os quais teriam composto a estrutura política do Ocidente: o poder soberano e o biopoder. Acerca do primeiro,

---

5 Michel Foucault. "Aula de 17 de março de 1976." Em defesa da sociedade.Curso no Collège de France. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002, p. 305.

ele retorna à tradição da filosofia política para afirmar que o poder soberano de vida e de morte, o de *fazer morrer* e *deixar viver*, significa dizer que é pelo poder de matar que o soberano exerce seu direito sobre a vida, ou seja, a vida nua já está, de alguma forma, incluída na política, mas através de seu outro, a morte. Entretanto, nos idos do século XVIII e XIX, tal direito de soberania é complementado, perpassado pelo poder de *fazer viver e deixar morrer*. O acontecimento que Foucault quer evidenciar aqui é como o desenvolvimento no mundo moderno de novos saberes, que funcionam como se o sujeito tentasse apreender as leis que o *assujeitam* (a biologia — o corpo; a economia — o trabalho; a filologia — a linguagem), são apropriados pelo Estado o qual soma ao seu poder novos mecanismos, técnicas e tecnologias de controle. À técnica disciplinar do poder soberano sobre os corpos em sua individualidade imiscui-se uma outra que agora diz respeito ao homem vivo, ao homem-espécie em geral, à massa global que é afetada por processos próprios da vida em geral, como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. Mecanismos de contagem e estatística, questões de higiene pública, de natalidade etc, vêm exercer uma politização completa da vida nua, para falar como Agamben. Somos mensuráveis: os processos racionais de abstração permitiram uma tal matematização da vida que possibilitou o tipo de controle sobre o viver e o morrer de que fala Foucault. É interessante esta inversão aqui operada, pois vem questionar justamente um dos maiores valores inaugurados com a modernidade: a idéia de progresso. Entra aqui em operação um tipo de política que põe seu acento não mais sobre o território simplesmente, mas sobre o próprio povo. Agamben, seguindo o projeto foucauldiano, declara que vida e morte passam a ser não apenas conceitos científicos, mas conceitos políticos decididos com base na fronteira móvel da biopolítica, assim como se confundem no poder as figuras do médico e do soberano. Até mesmo o surgimento de instituições de assistência (e arrisco dizer, todo o ideal de Estado de bem-estar) advém deste novo padrão de racionalidade que se inicia simbolicamente pelos idos da *Crítica da razão pura*[6] . A idéia de *população* (advinda da biologia) entra para o âmbito do direito, que só conhecia o indivíduo e a sociedade. Tal noção, necessariamente numerável, é trabalhada pelo biopoder como problema político. Os fenômenos passam a ser percebidos pelo Estado no nível da massa, enquanto fenômenos de série, aleatórios, que ocorrem numa população em dado período de tempo. Daí talvez o mal-estar que Arendt deixa transparecer em muitas de suas obras com a dimensão que tomaram as cidades, grandes o suficiente para nos massificar a todo tempo. Trata-se de uma

---

6 Immanuel Kant. *Crítica da razão pura*. 1781.

política que intervirá no nível global dos fenômenos para *otimizá-los*, buscando fixar um equilíbrio que muito lembra a velha máxima de Auguste Comte: *prever para prover*. Não se trata mais de pura disciplina, mas também de regulamentação. Uma espécie de homeostase: a "segurança do conjunto em relação aos seus *perigos internos*"[7] (grifo meu). Poder sobre o corpo individualizado (organo-disciplina da instituição) e poder sobre os corpos em seus processos biológicos de conjunto (bio-regulamentação estatal). Um jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder que o nazismo leva ao limite mais tenso. Daí o poder de vida e de morte, daí fazer viver e deixar morrer. Entretanto, discordando do descompasso colocado por Foucault entre esses poderes, Agamben vem afirmar que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, tão antiga quanto a Grécia, nem o fato de que a vida como tal passe a ser objeto por excelência dos cálculos e previsões do poder estatal. Decisivo, segundo ele, é que, ao lado da lógica da exceção que vai se tornando regra em todos os lugares, o espaço da vida nua, originariamente situado à margem do ordenamento, passa progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram numa zona crepuscular de indistinção. Esboroam-se as fronteiras entre eles, e a vida nua se vê liberada na cidade tornando-se ao mesmo tempo sujeito e objeto do poder político.

A norma será o elemento que articulará poder soberano e o biopoder. Que se espraiará sustentando as tecnologias disciplinares e de regulamentação. Que fará cobrir toda a superfície do orgânico ao biológico, do corpo à população. Base da democracia moderna, os direitos se erigem como que buscando encontrar o *bíos* da *zoé*, remetendo justamente à vida nua a liberdade e a felicidade dos homens. Uma aporia que, nas palavras de Agamben, nos permite pensar — sem jogar por terra todas as suas conquistas — sobre a incapacidade da democracia e do direito modernos "de salvar da ruína sem precedentes aquela zoé a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços"[8]. No processo de constituição destes direitos e liberdades formais, tudo se deu como se a figura da humanidade fosse outorgada com um valor ético supremo e mesmo eterno. Esta discussão será também um dos pontos fortes de articulação entre Arendt e Foucault, que Agamben nos ajuda a compreender.

Para Arendt, o homem do século XX se emancipa da natureza tal qual aquele do século XVIII se emancipou da história. A essência do homem já não pode ser

---

7 Michel Foucault. "Aula de 17 de março de 1976". In: *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

8 Giorgio Agamben. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I. Editora UFMG, 2002, p. 17.

compreendida em termos de uma ou de outra. O *homem em geral* ou, se quisermos, um certo *valor de humanidade*, passa a ser o padrão de orientação acerca do que é o homem e o mundo que o rodeia. Mas o que o correr da história vem nos denunciar é que "o mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano"[9]. Daí a solução buscada através da criação do Estado de Israel, já que a restauração daqueles pretensos direitos do homem, só pôde se realizar através dos direitos nacionais. E daí a necessidade de que tragamos para a nossa época aquela primeira citação de Aristóteles, para buscar compreender o que quer dizer tal *obscuridade* que envolve o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, do útil e do nocivo. Daí a crucial importância da palavra. Como já denunciava Arendt, se o padrão que define o que é "bom" recai sobre a vaga idéia de humanidade ou maioria, seria perfeitamente concebível que uma humanidade altamente organizada e mecanizada chegasse democraticamente – ou seja, por decisão da maioria – à conclusão de que para preservar aquela homeostase de que falou Foucault, convém liquidar certa parte de si mesma. Pelo *bem* do *todo*, uma *parte* deve perecer. Nada mais atual.

A perda do lugar na comunidade faz restar apenas aquelas qualidades relativas à vida privada, uma simples existência que nos é dada inexplicavelmente no nascimento. Mesmo nascimento que, segundo o direito, deveria ser a base da cidadania, da *nacionalidade*. Mas não é só isso, mesmo aqueles que têm assegurado seu lugar no mundo têm também sua mera vida politizada, garantida (ou não) pelo poder biopolítico. Trata-se de uma *condição humana* acentuada sobre o *homo laborans*, sobre a vida biológica. Resta uma vida nua que é administrável pelo Estado. Ocorre aqui uma contradição que desemboca no esboroamento das velhas fronteiras entre público e privado, direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo. Daí a afirmação de Agamben de que a força e a íntima contradição da democracia moderna estão no fato de que "ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político"[10]. Agamben parece desvelar uma relação intrínseca entre o ideal do melhor governo possível e a teoria da Providência, que não seria outra coisa que a teoria do governo divino no mundo. Eis a figura do *homo sacer* que Agamben vai buscar no direito romano arcaico para questionar a própria relação entre política e direito e desvelar como o espectro da *suspensão legal da própria lei*, uma lei que pode conviver normalmente com sua própria cessão passa ser o *motor imóvel* das democracias contemporâneas.

---

9 Hannah Arendt. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 133.

10 Giorgio Agamben. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua* I. Editora UFMG 2002, p. 130.

Vale a pena citar o trecho que Agamben vai buscar em Festo:

> Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que "se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida". Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro[11].

Convergem aqui duas determinações aparentemente opostas: o sagrado e o profano, o maldito, o matável. E é através desta relação que Agamben nos faz chegar à figura mais completa da vida nua, a um crepúsculo onde se está fora do direito humano por ser sagrado; mas também fora do direito divino, pois se é matável, e de maneira não sacrificial. A vida é o princípio inviolável *sine qua non* do direito e da política: os homens contratuam pela segurança. Entretanto, tal qual nos carnavais medievais descritos por Bakhtin, há algo no próprio funcionamento normal dos padrões de racionalização das esferas sociais modernas que produz contradições sem suspender sua ordem legal, o que equivale a dizer que a ordem jurídica acaba por incluir sua própria suspensão sem que isso seja uma contradição que leve à sua dissolução, é como se norma e transgressão já estivessem definidas. O que vemos cada vez mais claro (*tornado visível e ofuscante*) são os *homini sacer* multiplicados pelo mundo, aqueles aos quais o direito nada tem a dizer e sobre os quais o Estado exerce seu poder máximo de soberano e do biopoder.

A crise na qual imergem os Estados nacionais — que se erigiram sobre a tríade *ordenamento* (aparato estatal) *nascimento* (povo, nação) e *território* — faz com que eles passem a se legitimar sobre a inscrição mesma da vida nua no seu interior. O poder estatal se sustenta agora sobre a exceção, sempre a um passo do abismo, que a tudo justifica. Arendt já denunciava o esboroamento da distinção entre guerra e paz em termos ideológicos, indistinção que, segundo Agamben, vem transformar o estado exceção em regra permanente. Tal exceção, esse processo de suspensão da norma que não a dissolve, se constrói no centro da estrutura jurídico-política contemporânea tornando possível que o poder nela se legitime. Aqui se dá outra inversão extremamente atual: trata-se mais de administrar a desordem do que de gerar ordem. E é nesse sentido que os programas sociais ou "políticas públicas" (curioso encontro que só pode se dar porque pressupõe uma separação – entre a política e o público) precisam também ser compreendidos. Matam a fome dos matáveis, administram seus corpos, sua bagunça, sua anti-estética, definem seus

---

11 Giorgio Agamben. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I.* Editora UFMG, 2002, p. 79.

lugares na periferia do mundo. O povo, como precisamente disse nosso ex-presidente Washington Luís, *é caso de polícia*. Não só da polícia uniformizada, mas deste poder que é antes controle dos corpos disciplinados e regulamentação sobre a espécie, e que alimenta, nas palavras de Rancière, "uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído"[12].

O *campo* é o espaço crepuscular que o estado de exceção inaugura ao lado da trindade formadora do Estado-nação. Trata-se daquela zona onde as fronteiras entre *zoé* e *bíos*, vida e política, entre questões de fato e questões de direito perdem seu sentido. Enquanto estado de exceção poderoso o suficiente para capturar qualquer vida e qualquer norma, nele tudo é realmente possível. E a atualidade vem nos dizer que a própria fronteira do *campo* já não é mais discernível. A linha que determina este novo *nómos* biopolítico é tênue e absolutamente móvel: uma *localização deslocante* onde o poder soberano decide sobre o valor e o desvalor da vida enquanto tal, e que permite que o direito se contradiga sem cair numa paroxia que o dissolva — ao contrário, o poder se legitima cinicamente na exceção. Mas não se trata "apenas" do questionamento de uma situação político-jurídica. A partir do caminho aberto por Foucault e Arendt, a desconcertante crítica de Agamben recai, sobretudo, nessa noção de razão que leva à crença de que racionalizar é assegurar a vida por meio da posição de critérios normativos cujos valores são universais.

Do Poder Sobre Vida e Morte ao Poder do Novo

> *Eu estava sentada debaixo da aba de um apartamento esperando a chuva passar e veio um guarda. Eu pedi: "deixa eu ficar um pouco, não to incomodando, não to usando nada [drogas], só esperando a chuva passar". Ele começou a me bater de cassetete. As pessoas que estavam ali pediram para ele parar. E ele falou: "vai aprender a nunca mais sentar em aba, sem-vergonha". (Chinesa moradora de rua na cidade de São Paulo.* Revista Ocas*, São Paulo, n. 38.)*

Contemporaneidade: em nossa época são colocados em xeque todos os saberes onde o homem buscava, de alguma forma, a si mesmo, já que se tratavam daquelas estruturas nas quais ele está imerso e pelas quais, nas palavras de Foucault, se *assujeita*: a psicologia, a economia, a filologia, a medicina moderna, a sociologia. E ao menos desde Nietzsche está em xeque a própria idéia de racio-

12 Jacques Rancière. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, p. 42.

nalidade humana como a busca do verdadeiro e do benéfico. O choque da experiência totalitária tornou-se um marco inscrito em carne viva na intelectualidade ocidental que, frente àquela medida desmesurada, começa a buscar novos solos para erigir a crítica. Daí a crucial importância da tarefa crítica inaugurada por Kant de se pensar as condições atuais de nossa existência. Numa tentativa de iniciante, lancemo-nos rapidamente à atualidade brasileira.

Longe de cair em uma oposição cega às conquistas democráticas, a tarefa da crítica é de pensarmos sobre o estatuto da política e do poder na atualidade, de como os jogos se dão de tal forma que a democracia só seja pensável como democracia parlamentar. Um bom exemplo está na discussão acerca das políticas públicas, questão por demais complexa nesse sentido. Basta olhar para o Brasil de hoje. A esquerda ascende ao poder com pés imersos no lamaçal das denúncias de corrupção, dossiês e toda a sorte de acusações de improbidade administrativa, e mantém-se reeleita sob a força dos programas sociais, sem que nenhum debate acerca dos desafios da esquerda no poder seja ao menos levantado. Mais do que nunca, o jogo político-partidário viu de perto o peso para a grande maioria da população de programas emergenciais que busquem minimamente, ou simbolicamente, uma redistribuição paliativa de renda (note-se aqui a centralidade do conceito de *população*). Programas como o Bolsa Família, carro-chefe da campanha de Lula à reeleição, que realmente alcançou mais de 11 milhões de famílias brasileiras, e os efeitos políticos disso são visíveis: basta andar pelos bairros mais pobres de São Paulo e contar os cartazes pró-Lula espalhados por toda parte. Algumas destas famílias participaram até da cerimônia de posse do presidente. Isso numa semana, porque na seguinte deparamo-nos com a mídia a anunciar a querela em torno da proposta de um 13º salário para o programa, cuja autoria é do senador Efraim Morais (PFL-PB). Nada tão grave não fosse o fato de que, à despeito da população a que se refere, tais discussões se dão no âmbito mais técnico e eleitoreiro possível, buscando apenas um embate contra um PT, o qual denuncia o alheamento da direita com relação às políticas públicas — mas que também conta com uma espécie de instrumentalização destas em seu favor[13]. Outro exemplo é a cena escatológica do discurso do senador Jefferson Perez (PDT-AM), no qual afirmava

13 "Ponderaria ao líder do governo que consultasse pessoalmente o presidente Lula se ele é contra essa iniciativa do senador Efraim. Quem ontem defendia em praça pública os beneficiados do Bolsa Família evidentemente não concordará com o parecer contrário de Vossa Excelência", disse o senador Heráclito Fortes (PFL-PL). Folha de São Paulo, São Paulo, 22 nov. 2006. Caderno Brasil.

que deixaria a política por desgosto com a indiferença da população em relação à corrupção. Ao seu lado, partilhava de seu pesar ninguém menos que o senador Antonio Carlos Magalhães.

Historicamente, a esquerda se articulou sobre a busca concomitante da modernização política, econômica e social do país. Mas o que ainda assistimos hoje na esfera do poder é uma ação vinculada à lógica do estado de exceção, que parte do pressuposto de que não há outra forma de governar que não se dê pelos processos e técnicas já usados, desacreditando da possibilidade de reformas não só institucionais, mas também do próprio processo decisório e de partilha do poder. Para além da enxurrada de denúncias sobre corrupção — que tem caído na aporia de que este é o preço a ser pago pelo poder estatal, ou na crença de que a mudança de partido seria uma solução para o problema — nenhuma discussão consistente foi articulada nacionalmente. É necessário sair desse jogo de quem é o menos corrupto, o mal menor, para encararmos a complexa questão acerca dos aparelhos decisórios do Estado. A lógica de atuação partidária precisa ser posta em questão e é preciso buscar aquela medida pública que só pode advir a partir de um questionamento sério da democracia parlamentar, em favor de mecanismos ampliadores da participação, para além da filiação aos partidos – o que não significa abster-se do aparato estatal, mas pôr em questão as condições de tal atuação. Como há muito já é dito, e pela própria esquerda, é preciso pensar, para além das sofisticadas teorias do poder, em teorias do governo, encarar que as técnicas não são neutras e que a solução não está em jogar o jogo do adversário.

Frente à constatação de uma certa generalização de mecanismos político-normativos que funcionam abrindo espaços de coincidência entre a norma racional e o seu outro, não se trata, pois, de uma renúncia a se posicionar frente ao mundo. Ao contrário, o que Hannah Arendt vem apontar é o pluralismo da palavra e da reflexão crítica como caminhos para se pensar a política e refundá-la sobre um terreno público. É preciso o esforço de desautomatizar o olhar e agir no mundo — daí seu engajamento nas questões referentes ao totalitarismo e ao racismo americano, por exemplo. Da mesma forma, a figura do intelectual militante francês, da qual Sartre e Foucault talvez tenham sido os últimos em forte expressão, vem demonstrar que a crítica deve se dar na íntima ligação com a ação pública.

Como Agamben vem nos lembrar, é preciso repensar os conceitos de soberania, de poder constituinte, pois eles marcam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e logos, justo e injusto, designando a própria estrutura da ordem jurídica e do Estado. É preciso buscar saídas para a falsa alternativa entre fins e meios: a política não é o espaço de um

fim em si, nem de meios subordinados a um fim, mas da fundação de uma medida pública e sem fim como o campo do uso do comum, da ação e da palavra humana.

Referências Bibliograficas

Aristóteles. *A política*. Introdução: Da origem do Estado. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Kant, Immanuel. "Resposta à pergunta: Que é 'esclarecimento'?" (Aufklãrung). In: *Textos seletos*, 1974.

Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa : Calduste Gulbenkian, 1989.

Foucault, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. São Paulo: Edições Graal ltda, 2005.

Foucault, Michel. "Aula de 17 de março de 1976." In: *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I.* Editora ufmg, 2002.

Arendt, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Rancière, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996.

Maria Fernanda Silva Pinto é graduanda em ciências sociais pela usp.
E-mail: mafe@usp.br.

Identidade: Anthony Giddens e Norbert Elias

Nina Gabriela Moreira Braga Rosa

Resumo

O enfoque desse trabalho é apresentar as perspectivas de identidade de Norbert Elias e Anthony Giddens. A concepção eliasiana é oriunda de um extenso debate com a filosofia, principalmente a de Kant e Descartes. Para Elias, só é possível pensar em identidade considerando as redes de interdependência que os indivíduos estabelecem nas configurações às quais pertencem. Elias aponta que a mudança na "balança nós-eu" está vinculada a transformações históricas das sociedades. Já Anthony Giddens, por outro lado, está preocupado em demonstrar o desenvolvimento da auto-identidade. Para isso, ele evoca e revê conceitos da psicologia tais como confiança básica, ansiedade existencial, segurança ontológica, vergonha e culpa e propõe a sustentabilidade de uma narrativa autobiográfica. Nesse sentido, ele desenvolve um aparato conceitual que aponta outra direção no tocante à temática da identidade

Palavras-chave: Anthony Giddens, Norbert Elias, identidade, configurações, narrativa autobiográfica.

A proposta desse artigo é explanar os conceitos de identidade de Anthony Giddens e Norbert Elias. Esse esforço torna-se relevante por esses autores contemporâneos tentarem responder a uma das grandes questões de teoria social — "o problema da ação e estrutura" — e por suas concepções de identidade estarem estreitamente imbricadas em suas teorizações. Anthony Giddens dedicou uma de suas obras à exposição de seu pensamento sobre identidade. Entretanto, é necessário evocar, mesmo que brevemente, a teoria da estruturação para uma correta compreensão conceitual. Já a perspectiva de Norbert Elias aqui apresentada é fruto de uma tentativa de sistematizar o pensamento do autor quanto à temática, que não está exposta da mesma forma que em Anthony Giddens.

Identidade em Norbert Elias

A concepção eliasiana de identidade é apresentada em seu livro *A sociedade dos indivíduos*, principalmente, na Parte III (denominada "Mudança na balança nós-eu") e é complementada, endossada e clarificada por algumas asserções presentes em outras obras do autor. Ao longo de sua extensa produção e em função de sua ampla formação acadêmica (medicina, filosofia e sociologia), Norbert Elias posicionou-se em relação a discussões ontológicas recorrentes marcadas pelo pensamento kantiano e cartesiano. Esses debates contribuíram em muito para a proposta do autor em superar o que ele denominou "*homo clausus*", ou seja — o eu desprovido de nós. Elias interpreta as teorizações de Kant, Descartes, Hurssel, Berkeley e outros como concebendo um "*homo philosophicus*", ou seja, o eu do conhecimento, isolado, dentro de um invólucro, dotado de atributos "dados" *a priori*; um indivíduo possuidor de capacidades e aptidões "gerais" inatas. Assim, construções conceituais, lógicas e percepções de tempo, espaço e objetos, eram qualificadas como atributos naturais dos indivíduos. Portanto, na imagem filosófica referida por Elias, cada pessoa era concebida como um sistema fechado, protegido, dotado de uma razão universal desvinculada de conteúdos mutáveis. O que Elias denominou por "*homo clausus*" significava pensar uma existência hermética, dicotomizada entre o eu (um "fórum interior") e o mundo exterior. Analogamente às "mônadas sem janelas" de Leibniz, Elias ilustrou essa idéia ao se referir às "estátuas pensantes", concluindo que estas elaborações filosóficas compreendiam a sociedade como uma "massa de eus" incomunicáveis e solitários.

Norbert Elias considera que qualquer concepção moral, temporal ou sobre a natureza é aprendida e apreendida de outros indivíduos, ou seja, socialmente. A experiência de si e, conseqüentemente, a individualização são parte do pro-

cesso social pelo qual passam as configurações[1]. Para ele, mesmo o que se pensa ser mais íntimo e pessoal se desenvolveu no decurso social, como exemplificado na explicação do desenvolvimento da estrutura de emoções, do patamar de embaraço e dos costumes nos dois volumes da obra *O processo civilizador*.

A proposta eliasiana é, portanto, representar os indivíduos com seus egos ou "eus" interdependentes, cada um com valências[2] abertas possivelmente conectadas por um equilíbrio mais ou menos instável de poder, formando cadeias e teias de interdependência das mais diversas entre si. Apresentando seu modelo de "*hominis aperti*", o autor reforça que a compreensão de muitos aspectos do comportamento e das ações dos indivíduos só se dá pelo entendimento das configurações as quais eles fazem parte. Apesar de criticar severamente o apriorismo filosófico, Elias considera a importância dos atributos biológicos que propiciam o aprendizado. Essa tendência das concepções filosóficas em pensar o eu dentro do indivíduo separado do mundo exterior por algo invisível é justificada por Elias como a maneira pela qual certas sociedades, ao longo do tempo, construíram o conhecimento a respeito de si mesmas como uma forma de consciência profundamente enraizada típica de sociedades muito individualizadas. Tal asserção, para o autor, é considerada uma falsa imagem do eu, sem "nós" e sem "você".

Elias ressalta que o uso de pronomes demonstra como um indivíduo é um ser social. A utilização do "eu" requer e é direcionada a outros pronomes tais como "nós", "ele", "ela", "eles" e "vós". É preciso, portanto, olhar a trama de relações em que um indivíduo está inserido para poder compreendê-lo. Dessa forma, ao relutar contra a dicotomia indivíduo-sociedade, Elias compreende o indivíduo necessariamente vinculando-o às cadeias de interdependência das quais ele faz parte. As sociedades, em decorrência, são o plural dessas interdependências. As configurações, então, são uma pré-condição para a autopercepção. Em suas próprias palavras: "O sentido que cada um tem de sua identidade está estreitamente relacionado com as relações de 'nós' e de 'eles' no nosso próprio grupo e com a nossa posição dentro dessas unidades que designamos 'nós' e 'eles'" (ELIAS, 1991, p. 139).

---

1 Por configurações Norbert Elias compreende os indivíduos e as teias de interdependência que eles formam entre si.

2 Por valências abertas Norbert Elias pretende exemplificar as relações que os indivíduos estabelecem uns com os outros. Para ele, nessas relações, os indivíduos realizam uma gama de necessidades emocionais. A morte de alguém, exemplificando, não significa uma causa externa que atua no eu interior, mas sim a destruição de parte integrante do eu, da imagem de "eu e nós".

Relacionando a identidade do indivíduo como indissociavelmente vinculada à configuração, várias implicações podem ser consideradas. Para o autor, a relação identidade-eu/identidade-nós varia conforme a sociedade. Ele evidencia que, a partir do Renascimento, a balança passou a pender cada vez mais para a identidade-eu. A identidade-nós passou a ser ocultada na consciência. A individualidade, portanto, é entendida como oriunda do autocontrole, da contenção de emoções e instintos, e não como algo naturalmente dado. Anteriormente, as sociedades exerciam um controle externo e coercitivo ao comportamento das pessoas por meio de vários mecanismos conforme suas posições nas configurações. Com o passar do tempo, esse controle social foi subsumido ao autocontrole.

> Esse autocontrole é instilado tão profundamente desde essa tenra idade que, como se fosse uma estação de retransmissão de padrões sociais, desenvolve-se nele uma autosupervisão automática de paixões, um "superego" mais diferenciado e estável, e uma parte dos impulsos emocionais e inclinações afetivas sai por completo do alcance direto do nível da consciência (Elias, 1993, p. 202).

Assim, pelo autocontrole, pelo amor ou pelo medo dos outros, os indivíduos vão se diferenciando, e esse "ideal de ego", essa batalha por se tornarem diferentes e se destacarem, é que constituiu a identidade. No entanto, esse é um processo socialmente exigido, é um requisito social que passa despercebido aos indivíduos. Para o autor, transformações da consciência são tanto pessoais quanto históricas. A autoconsciência e a imagem que os indivíduos fazem deles mesmos são próprias de um contexto específico. Essa forma do indivíduo se enxergar já foi e poderá ser vivenciada de outra maneira de acordo com as mudanças das configurações. Acrescenta-se que, na medida em que se transformam as imagens do universo (as concepções a respeito do mundo físico), a imagem que os seres humanos fazem de si também vai se caracterizando de outra forma. É possível, no entanto, observar, em certas sociedades, um aumento no conhecimento, um acúmulo do saber e, conseqüentemente, uma mudança na perspectiva de observação dos indivíduos em relação ao mundo-objeto e a eles mesmos. Com um maior distanciamento e maior controle das emoções, a auto-imagem e a autoconsciência se modificam. Norbert Elias, então, vincula as ações e representações dos indivíduos a um acúmulo de saber e a um universo sócio-simbólico proveniente tanto das experiências pessoais como dos conhecimentos de indivíduos interdependentes que os antecederam e que configuraram uma determinada matriz não planejada. Em seu livro *Envolvimento e alienação*, ele afirma que as pessoas estão

ligadas a sentimentos de identidade em unidades de sobrevivência específicas e apresentam uma grande propensão para projetar nelas parte de suas auto-estimas (Elias, 1998, p. 15).

Em suma, a concepção eliasiana é que indivíduos são interdependentes formando configurações que estruturam alguns traços da personalidade ou, melhor dizendo, configuram a estrutura social de personalidade. Isso significa que o código social (a herança social comum) marca o comportamento e a sensibilidade pessoal permitindo, a partir daí, o desenvolvimento de uma personalidade individual praticamente exclusiva e única. Nesse ponto, é importante ressaltar que Norbert Elias critica severamente a falta de conceitos comunicáveis entre as ciências biológicas, sociológicas, históricas e psicológicas. Para ele, compreender o indivíduo em sua identidade é compreender e conectar aspectos oriundos de diversas áreas do conhecimento. É preciso entender o desenvolvimento do indivíduo como um processo seqüencial que, sem a memória, não poderia ter continuidade. A individualização é, assim, facilitada pela capacidade seletiva da memória em arquivar experiências pessoais e de outros indivíduos. Disso infere-se que é a partir de uma composição social que brotam características individuais que distinguem as pessoas umas das outras. O nome de alguém é, portanto, um exemplo claro de como a existência pessoal está vinculada ao social. O lado para o qual a "balança nós-eu" pende é que pode variar. Para que a balança penda para o lado "eu", são necessárias formas mais conscientes de autocontrole e menor espontaneidade dos atos e do discurso. Paralelamente, segundo Elias, os traços da identidade grupal nacional constituem uma camada do *habitus* social encravada muito profunda e firmemente na estrutura de personalidade do indivíduo.

Para endossar essas afirmativas pontuais, é possível invocar o estudo eliasiano da comunidade de Wintson Parva e as elaborações a respeito da vida de Wolfgang Amadeus Mozart. A pequena comunidade analisada, segundo Elias, é uma relação de estabelecidos — moradores antigos — e *outsiders* — moradores mais recentes de um pequeno povoado. Em suas observações, Elias aponta que a relação de interdependência entre os dois grupos influenciava a auto-imagem e a auto-representação dos indivíduos. Os "superiores" incutiam nos "inferiores" uma sensação de inferioridade e de falta de virtudes e assim alimentavam em si uma auto-imagem de superioridade, reafirmando sua identidade como melhores. A percepção de uma rede da qual alguns estavam excluídos permitia que, a partir dela, uma nova configuração fosse elaborada — a de *outsiders*. Nessa relação, há um equilíbrio instável de poder e, apenas por meio da instalação nessa posição, a estigmatização é possível. Elias explica também que a coesão do grupo ao longo de gerações de indivíduos pela passagem de um processo grupal

é proveniente do acúmulo de um "estoque" de lembranças, histórias, simpatias e aversões comuns. Dessa forma, a opinião de indivíduos coesos influencia os próprios membros desse grupo e é capaz de orientar sensações, sentimentos e atitudes. Segundo o autor, essa opinião funciona como a consciência da própria pessoa. A auto-imagem e a auto-estima de um indivíduo estão ligadas ao que os outros membros do grupo pensam dele. Tanto o crédito quanto o descrédito coletivo tem alicerces profundos na estrutura de personalidade e, portanto, na identidade pessoal. A experiência que o indivíduo tem de si e das outras pessoas ajuda a modelar a identidade individual.

O mesmo é percebido nos relatos de Elias sobre a vida de Mozart. Os mananciais de sua auto-estima estavam no amor de uma mulher e na admiração e reconhecimento do público de Viena por sua música. Segundo Elias, mesmo que ele realmente fosse um vencedor e, postumamente, viesse a ser reconhecido por seu talento musical estimável, isso não significava que ele se visse enquanto tal. No entanto, a explicação eliasiana é que o desespero e agonia que Mozart passou estavam vinculados a um conflito que também era social. O antagonismo de padrões, ou seja, a ambivalência entre a identificação de Mozart com os gostos e ideais da aristocracia e a humilhação que ela lhe impunha por ele ser um burguês, perpassava seu interior refletindo uma conjuntura social. Em suma, a falta de amor e de credibilidade e a dependência material da aristocracia de corte em tensão com a imaginação e talento peculiar de artista foram responsáveis por sua tragédia.

Identidade em Anthony Giddens

A concepção de identidade de Anthony Giddens foi sistematizada em sua obra *Modernidade e identidade*. Para explaná-la, é importante colocar como pano de fundo o que o autor entende como estruturação e reflexividade, aspectos centrais em seu pensamento. A estruturação diz respeito à maneira com que as práticas dos indivíduos se rotinizam e se estendem ao longo do tempo e do espaço em função da estrutura ser tanto meio como fim de tais práticas. A estrutura é, assim, tanto coercitiva quanto facilitadora, oferecendo aos agentes as regras e os recursos para realizarem suas ações. É nesse âmbito que o autor concebe as ações individuais e coletivas. Portanto, para Giddens, os indivíduos organizam suas práticas recursivamente (lançando mão dos recursos que a própria estruturação organiza e oferece) e a reflexividade, — ou segundo Scott Lash, a auto-reflexividade; e o monitoramento contínuo da rotina fazem parte da cognoscitividade dos agentes na modernidade.

Considerando isso, o conceito de identidade proposto por Giddens envolve também algumas conceitualizações que ilustram o eu na vida cotidiana e precisam ser pontuados para que se possa compreender o que o autor propõe ao explicitar o desenvolvimento de uma narrativa autobiográfica. O primeiro desses conceitos é o de "segurança ontológica", que se relaciona ao caráter implícito da consciência prática, ou seja, daquilo que os agentes são incapazes de elaborar na forma de discurso. Essa segurança significa pôr entre parênteses (fenomenologicamente falando) as possibilidades de caos potenciais aos quais os indivíduos podem estar sujeitos no decorrer das atividades cotidianas. Isso se dá por meio de um referencial compartilhado, tacitamente aceito, que Giddens denomina como o "ambiente faz de conta" em relação às questões existenciais. Tal referencial de realidade tempo-espacial e psicológico é que permite a continuidade, o prosseguimento do fluxo das ações. A segurança ontológica é, portanto, uma resposta a possíveis questões que o indivíduo se faça. Essa reposta é que alicerça uma base cognitiva, emocional e existencial garantindo o prosseguimento da rotina. Na obra *Constituição da sociedade*, Giddens ressalta a importância da segurança ontológica para a *durée* da vida cotidiana e sustenta que ela tem sua origem na formação da confiança básica em detrimento da ansiedade básica que aparece nas relações da criança.

A "confiança básica" é um termo herdado de Erik Erikson, ecoando D.W.Winnicott. Para Giddens, ela é desenvolvida através das primeiras relações da criança com aqueles que cuidam dela, relações essas anteriores a possíveis distinções do "eu" e do "mim". A confiança básica é elaborada através da aceitação, por parte da criança, da ausência dos "cuidadores", é aquilo que Winnicott denominou de "espaço potencial". Diz respeito à aceitação da ausência dos "pais" e confiança na volta deles, sustentando uma realidade constitutivamente organizada por essas relações. A confiança da criança nos que cuidam dela é assim denominada pelo autor de "inoculação emocional", uma proteção contra ansiedades e ameaças à existência. O fluxo da vida cotidiana apresenta perigos à existência do indivíduo que são "triados" pela confiança básica na sustentação do que Giddens denomina de "casulo protetor" — uma carapaça defensiva também fundamental ao prosseguimento da vida. O casulo protetor, portanto, diz respeito a uma sensação de normalidade que pode ser rompida, temporária ou definitivamente, quando sensibilizada. É, segundo o autor, um sentido de "irrealidade", de suspensão dos riscos eminentes oferecidos pelas possibilidades negativas da vida como doença e morte. Debatendo com Husserl e encontrando anteparo em Wittgenstein, Giddens afirma que descobrir o outro de modo cognitivo-emocional alicerça a constituição da autoconsciência pelo próprio indivíduo. Essa "fé" no outro, como descrito acima, está imbricada com o sen-

tido de realidade conferido às coisas. "As respostas do outro são necessárias na sustentação de um mundo que é 'observável' e que 'responde', e, no entanto, não há como confiar em termos absolutos" (Giddens, 1992, p.53). O autor pressupõe, assim, que a subjetividade deriva da intersubjetividade. Ele acentua que auto-afirmação e autocompreensão do eu se vincula à percepção de um outro. Autenticidade e integridade pessoal estão vinculadas à fé na autenticidade do outro. Nesse ponto, faz-se uma ressalva: segundo o autor, na modernidade, o prosseguimento do cotidiano é garantido através da confiança em sistemas abstratos. Entretanto, é a confiança nas pessoas que confere gratificação psicológica aos indivíduos.

Quanto à distinção entre medo e ansiedade, Giddens concorda com Freud. Evocando o pensamento freudiano, pensa a ansiedade como o medo em que o objeto é ausente. Trata-se de um estado geral de emoções, inconscientemente organizado, que ameaça a segurança do indivíduo. Segundo as concepções de Winnicott, Erikson e Sullivan, a ansiedade é uma experiência virtual ou real de sentimento de desaprovação diretamente relacionadas às reações e respostas dos outros e à formação da auto-estima. No "espaço potencial", o lado negativo da confiança se expressa como ansiedade, aparece como o medo da perda afetando a constituição do eu, portanto, do sistema de segurança ontológica do indivíduo. Enfim, para Giddens, ser seguro é ter as respostas às questões existenciais[3] para poder seguir em frente, visto que os indivíduos conseguem e precisam antecipar as possibilidades da vida, o que promove, invariavelmente, a ansiedade.

Para finalizar esses conceitos fundamentais, também é necessário distinguir vergonha e culpa. Giddens percebe a culpa como proveniente da percepção de uma ação errada realizada pelo indivíduo. A vergonha, por sua vez, mina a integridade do eu se relacionando a sensações de insuficiência pessoal, afetando, assim, a auto-identidade de maneira direta. A vergonha, bem dizer, é oriunda do medo reprimido, do possível deslocamento e inadequação da narrativa pessoal frente às pressões sociais. Ela ameaça a confiança, sem a qual o indivíduo pode ter a coerência do mundo-objeto rompida, violada, atingindo radicalmente o sendo de realidade. Valendo-se de Piers e Singer, Giddens coloca a vergonha como a incapacidade de atingir o "ego-ideal" e classifica esse ideal, apoiando-se em Kohut, como aquilo

---

3 Questões existenciais Giddens pontua como a contradição da existência (de ser parte da natureza e dela ser destacado), a finitude da vida, a consciência do "não-ser", a existência de outras pessoas, entre outras.

que o indivíduo gostaria de ser, algo fundamental que orienta e estimula a produção da auto-identidade[4].

Para o autor, a auto-identidade, então, é a trajetória ao longo da vida por meio das mais diversas situações institucionalizadas, é uma biografia reflexivamente organizada. Ela pressupõe autoconsciência (distinção entre o eu e o não-eu, que ocorre por dispositivos psicológicos da criança em suas primeiras relações) e supõe a criação de algo relativo à extensão da identidade no tempo e no espaço e à interpretação reflexiva contínua que do agente sobre si mesmo. "A auto-identidade não é um traço distintivo, ou mesmo uma pluralidade de traços possuída pelo indivíduo. É o eu compreendido, reflexivamente pela pessoa, em termos de sua biografia" (Giddens, 1992, p.54). Giddens critica a dicotomia "eu" e "mim" da teoria de G.H.Mead, em que o mim aparece como uma identidade social que o eu apreende. Isso acarreta uma compreensão do indivíduo como possuindo uma parcela não socializada. O autor também apresenta o problema da elaboração freudiana de "ego", "superego" e "id" que fazem parecer existir mini-agências dentro do indivíduo. Giddens substitui a tríade pelo uso do eu em detrimento do termo ego e consciência moral ao invés de superego. Ele elabora o modelo de estratificação do agente que consiste na "segurança básica", "consciência prática" e "discursiva", que se relacionam à segurança ontológica e auto-identidade do indivíduo. Por isso, Anthony Giddens ressalta que a identidade não consiste no comportamento individual, mas, antes, na capacidade pessoal do agente em estabelecer e dar continuidade a uma narrativa a respeito de sua própria história. Enquanto narrativa pessoal, entretanto, a auto-identidade apresenta um paradoxo: é sólida o suficiente para conferir segurança ao indivíduo e frágil como uma outra "estória" qualquer que potencialmente poderia ser contada e constituir outra identidade. Utilizando a obra *Autoterapia*, de Rainwater[5], Giddens demonstra que a elaboração de um "diário secreto", em que o indivíduo pode ser inteiramente honesto consigo mesmo, é necessária para a produção de seu próprio crescimento. Ele reforça que a autobiografia é um meio de correção do passado que o próprio agente, e apenas ele, é capaz de realizar. Assim, é que se planeja e, de certa forma, projeta o futuro. O exercício de escrever e narrar faz com o indivíduo reconstrua, reveja e refaça sua história como gostaria que fosse. Novos diálogos, sentimentos e atitudes são reintroduzidos na narrativa.

---

4 Todos os conceitos apresentados nesse tópico são elucidações de Anthony Giddens no livro *Modernidade e identidade*, 1992.

5 Janette Rainwater, *Self-therapy*, Londres: Crucible, 1989.

Na modernidade tardia, o eu é um projeto reflexivo. Ele se desenvolve por meio de uma reavaliação do passado com vistas a um futuro antecipado. Nesse processo, o eu se caracteriza por uma auto-interrogação periódica em que o indivíduo questiona o que está á sua volta e a si mesmo também. A sexualidade, por exemplo, é uma forma de expressão da auto-identidade, pois não é uma condição natural preestabelecida, mas tem que ser cultivada.

O "estilo de vida" que cada pessoa deve escolher fundamenta, além de preencher de forma utilitária, as necessidades pessoais dos indivíduos. Segundo o autor, estilos de vida são práticas rotinizadas que estão sujeitas a mudanças. As escolhas que os indivíduos fazem cotidianamente sobre o que comer, vestir, fazer, entre outras, são mais que simples decisões sobre hábitos, são escolhas do que ser. O corpo também tem um papel fundamental no processo de auto-identidade pois é, antes, uma forma de construir um eu diferenciado. Experimentar o corpo é uma maneira de tornar coerente o eu como um todo integrado em que o indivíduo reconhece onde vive. O corpo é a encarnação do eu e promove a comunicação por meio de feições e gestos, além de constituir, em certa medida, a autoconsciência por meio de sua própria diferenciação em relação a outros corpos. O controle do corpo é fundamental na manutenção do casulo protetor, além de ser intrínseco a uma agência competente. Isso quer dizer que a disciplina corporal mantém a autonarrativa do indivíduo e está exposta às observações do outro. Muito da elaboração de Giddens sobre o corpo teve como base os estudos de Goffman e Garfinkel.

Por outro lado, as transformações na auto-identidade são interconectadas a mudanças de caráter global. É devido à reflexividade institucional[6] que se pode dizer que o eu passou a ser um projeto reflexivo e que a realização bem sucedida desse projeto, denominada por Giddens de "autonomia", é uma condição para que um indivíduo se relacione com outro de maneira igualitária, pois ajuda a configurar os limites pessoais necessários à administração bem sucedida dos relacionamentos. Autonomia é, portanto, a condição de um diálogo aberto que expressa as necessidades dos indivíduos, meio pelo qual o relacionamento é reflexivamente organizado[7].

---

6 Por reflexividade institucional Giddens entende o caráter de reflexão da modernidade sobre si mesma. Isso se estende também à sociologia, pois os agentes utilizam seus conceitos assim como influenciam suas elaborações. (Giddens, 2002, p.223)

7 Scott Lash distingue as duas reflexividades a que Giddens se refere ("institucional" e "pessoal"). A primeira diz respeito à confiança em "sistemas especialistas", típica da modernidade; a outra está relacionada à organização pessoal das narrativas de vida.

Em seu livro *A constituição da sociedade*, Giddens chega a utilizar o termo identidade social para denominar o papel ou a posição social ocupada por um indivíduo e que compreende prerrogativas e obrigações específicas dentro de uma gama de possibilidades.

Exemplificando suas asserções, o autor mostra a reconstrução da identidade ao citar os prisioneiros de campos de concentração que tiveram sua personalidade alterada por se identificarem com seus próprios opressores. Além disso, em sua análise da obra de auto-ajuda de Wallerstein e Blakeslee[8], ele aborda que, após um divórcio em que a identidade "perde o sentido" porque estava vinculada à outra pessoa, é necessário (re)encontrar imagens e raízes de independência. Essa é uma versão aguda do processo de encontrar-se a si mesmo, de intervenção e transformação ativas que são impostas pelas condições sociais da modernidade.

É possível inferir que a auto-identidade, para Giddens, se constitui a partir de uma trajetória construtiva, interpretativa e compreensiva, pois é o sentido lógico dado pelos agentes à sua própria vida, enfatizando que o envolvimento nas ações em bases criativas, tanto com os outros quanto com objetos, é necessário para a afirmação da dignidade pessoal e do bem-estar. Esse desenvolvimento da auto-identidade, portanto, é oriundo da criação de uma narrativa autobiográfica relacionada à percepção dos agentes a respeito de si mesmos, considerando, entretanto, que ações individuais acontecem sob determinadas condições (regras e recursos), se estendem no tempo e no espaço, e, por fim, estruturam as condições de realização de outras ações.

Conclusão

Os dois autores aqui tratados desenvolveram uma gama de conceitos que foram utilizados como ferramentas para suas elaborações, tratando-se de dois "mundos" diversos, assim é possível fazer aproximações e apresentar incongruências entre eles.

Norbert Elias não parece ter a mesma preocupação de Anthony Giddens quanto à identidade. Grande parte de seu discurso é um diálogo com as concepções filosóficas que concebiam a constituição do eu como desvinculada das relações sociais. Fruto desse esforço, ele elabora uma teoria figuracional ou dos processos que explica o desenvolvimento das estrutu-

8 Judith Wallerstein e Sandra Blakeslee. *Second Chances*. Londres: Bantam, 1989.

ras sociais[9] de personalidade em congruência com as interdependências dos indivíduos. O *habitus* social oriundo das configurações funciona como um mecanismo de socialização. Já posteriormente é que ele fala de identidade-eu e identidade-nós. Giddens, de outra feita, não parece discordar com as proposições eliasianas, visto que é conhecedor de suas obras, ao citá-lo em seu livro *Modernidade e identidade*. Mas suas preocupações são devotadas aos debates com a psicologia e seu intuito é apresentar a importância que os atores atribuem às suas contingências e à influência que elas representam na constituição da auto-identidade por meio da elaboração da narrativa auto-biográfica. Em Giddens, porém, é visível um extenso diálogo com diversos autores da sociologia clássica e contemporânea, o que não se percebe tão claramente em Elias.

Há nas obras de Anthony Giddens, também, um enfoque quanto à reflexividade na modernidade, seja reflexividade institucional ou auto-reflexão. A auto-reflexividade em Elias pode ser vista como autocontrole. Brilhantemente, ele expôs que, por um processo sócio e psicogenético, a coerção externa foi se tornando autocontrole. A dimensão criativa pessoal, para ele, não é um fator de mudança social. Mesmo em suas observações sobre etiqueta e comportamento, a distinção se dá por uma demanda, antes de tudo, socialmente configurada. Ele ressalta, inclusive, que as tendências de trajetória das configurações não são planejadas por nenhum indivíduo, especificamente, ou pela ação conjunta deles. O problema na elucidação eliasiana é que o autor não interpreta de maneira satisfatória as pluralidades das configurações existentes na modernidade e a possível incompatibilidade entre elas. Elias não explica como um indivíduo adentra em determinada figuração, a não ser no tocante ao nascimento, além de não explicitar em sua análise como cada rede de interdependência influencia na constituição do indivíduo, visto que elas podem apresentar valores, rotinas, enfim, características, que não se sobrepõem. Portanto, compreender as distinções e formações de gosto e preferências se torna extremamente árduo apenas através de suas elucidações.

Já Giddens apresenta um aparato teórico mais satisfatório na medida em que enfatiza a agência do indivíduo na elaboração da narrativa biográfica e ao conferir a esta, a principal responsável ou bem dizer, o produto mensurável

---

9 Mesmo sendo conhecedor do desenvolvimento das discussões quanto à dicotomia indivíduo-sociedade, como explicitado em sua obra A sociedade dos indivíduos (1939), Elias, em 1987, ao escrever Mudança na balança nós-eu, mesmo ampliando seu leque conceitual, não abandona o diálogo com a filosofia.

da identidade pessoal. Essa impressão quanto à exposição de Giddens precisa ser endossada evocando a teoria da estruturação que não aparece de forma explícita no livro *Modernidade e identidade*. A teoria da identidade do autor, para não pender para um subjetivismo que ele mesmo critica, precisa ser enxergada através de "regras e recursos recursivamente implicados na reprodução de totalidades sociais" (Giddens, 2003, p.303), mecanismo, esse, que permite ao agente mobilizar meios pelos quais ele pode atingir fins desejados. No entanto, Scott Lash, em *Modernidade reflexiva*, questiona até que ponto o indivíduo está livre para construir sua autonarrativa. Ele pergunta se em todos os casos as regras e os recursos se equilibram mutuamente. As restrições econômicas aparecem como um dos exemplos dessa limitação.

Por outro lado, na teoria de Giddens, percebe-se uma perspectiva diferente da historicidade eliasiana. Nas explicações de Elias, as comparações mais evidentes são entre configurações distintas separadas por uma perspectiva cronológica. Já em Anthony Giddens, em contrapartida, é possível, por suas teorizações, compreender a criança desde suas primeiras relações com os que cuidam dela até seu desenvolvimento como indivíduo adulto.

Por fim, as duas concepções de identidade parecem ora servir de pressupostos ontológicos para as teorias da ação desenvolvidas pelos dois autores, ora sugerem que só poderiam ser extraídas *a posteriori*. Entretanto, essas são pontuações para um outro estudo.

Referências Bibliográficas:

Beck, Ulrich; Giddens, Anthony; Lash, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.* São Paulo: Editora unesp, 1997.

Elias, Norbert. *A sociedade de corte*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1995.

Elias, Norbert; Schröter, Michael. *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Elias, Norbert; Schröter, Michel. *Mozart: sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Elias, Norbert; Ribeiro, Renato Janine. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990-93. 2 v.

ELIAS,Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. *What is sociologigy?* London: Hutchinson, 1978.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas.* São Paulo: 1993.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2002.

GIDDENS, Anthony. *Novas regras do método sociológico: uma critica positiva das sociologias interpretativas.* 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1996.

GIDDENS, Anthony. *Profiles and critiques in social theory*. Berkeley: University of California, 1983.

GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

SILVA, Tomaz da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

STINCHCOMBE, Arthur L. *Constructing social theories*. New York: Harcourt, Brace & Word, 1968.

NINA Gabriela Moreira Braga Rosas é graduanda em ciências sociais pela UFMG e bolsista pelo PET.
E-mail: ninavineyard@yahoo.com.br.

A Vinculação dos Particulares a Direitos Fundamentais no Supremo Tribunal Federal: *O Julgamento do "Caso UBC" (RE 201.819/RJ) e a Mudança de Comportamento do Tribunal*

Paula Fernanda Alves da Cunha Gorzoni

Resumo

Foi possível observar, por meio do acompanhamento crítico de jurisprudência, que o Supremo Tribunal Federal decidiu conflitos envolvendo direitos fundamentais entre particulares por tempo considerável da seguinte forma: sem maiores cuidados, de forma implícita, com argumentação um tanto superficial. Porém, com a decisão do RE 201.819/RJ, essa tendência pode estar sendo alterada, pois parece ter ocorrido uma mudança da atuação do STF. Tratava-se de recurso de um associado da União Brasileira de Compositores — (UBC), sociedade civil sem fins lucrativos, que foi excluído do quadro desta sociedade sem direito de defesa. Neste caso, admitiu-se expressamente, pela primeira vez na história do tribunal, que se tratava de "caso típico de aplicação dos direitos fundamentais às relações privadas". Por isso, o que se pretende aqui é avaliar essa mudança de comportamento do tribunal a partir do "Caso UBC".

Palavras-chave: direitos fundamentais, relações privadas, autonomia privada, Supremo Tribunal Federal.

Breve Explicação do Tema

Os direitos fundamentais foram, primeiramente, concebidos como direitos oponíveis somente ao Estado, com a função de proteger os indivíduos contra abusos estatais. Isso foi pensado no contexto do Estado Liberal devido às preocupações dos cidadãos em limitar ao máximo a intervenção estatal na sociedade civil. Nessa época, o interesse da burguesia era viver da liberdade econômica na crença da "mão invisível" do mercado que conduziria ao melhor dos mundos possíveis. Para isso, era necessário evitar a interferência estatal na esfera privada, na vida econômica e social, e o Estado seria apenas responsável pela segurança pública, garantindo a autonomia dos particulares e respeitando a liberdade e a propriedade dos indivíduos e os seus demais direitos fundamentais[1].

Além disso, essa visão tradicional foi desenvolvida a partir da idéia de que somente o Estado representaria uma real ameaça para a esfera de liberdade dos particulares. Nas relações no âmbito privado, ao contrário, os envolvidos disporiam das mesmas liberdades, em igualdade de condições, não estando nenhum deles investido de posição de supremacia.

Tal conceito, porém, mostrou-se equivocado. As transformações sociais demonstraram que o poder não está concentrado somente no aparato estatal e sim disperso na sociedade, representando, também, os sujeitos privados uma ameaça aos direitos fundamentais de outros particulares. Seria, então, um mito pensar nas relações reguladas pelo direito privado como relações entre iguais resultantes de um acordo de vontade entre pessoas livres, e imaginar que somente nas relações caracterizadas pela intervenção do Estado haveria uma relação de dominação e subordinação[2].

Nesse sentido, faz-se necessário repensar a doutrina tradicional e adotar uma nova perspectiva que considere que os direitos fundamentais também obrigam sujeitos privados nas relações entre si. Afinal, se estes direitos sofrem restrição por parte de particulares nas relações travadas no mercado de trabalho, na sociedade civil, na família e em tantos outros espaços, é necessário estender a estes domínios o seu raio de incidência. A imagem do homem expressada na Constituição não é só fundamento dos direitos fundamentais nas relações Es-

---

1 *cf.* José Carlos Vieira de Andrade. *Os direitos fundamentais na constituição portuguesa de 1976.* Coimbra: Almedina, 1987, p. 272.

2 *cf.* Juan Maria Bilbao Ubillos. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares: análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 241.

tado-cidadãos, mas também é a base para a construção do direito civil[3]. Assim, impõe-se ao Estado o dever de garantir a dignidade humana também nas relações jurídicas entre particulares[4].

Delimitação do Tema

O presente trabalho parte da constatação de que os direitos fundamentais exercem eficácia vinculante não somente nas relações Estado-indivíduos, mas também na esfera jurídico-privada. O principal problema que essa constatação suscita seria definir como ocorre a vinculação dos direitos fundamentais nas relações entre particulares. Em que medida tais direitos vinculam os sujeitos privados? Qual seria a tese "mais adequada" para solucionar esse problema?

Atualmente, existem diversas teses nas literaturas jurídicas internacional e nacional que tentam propor uma solução adequada para tal problema, defendendo efeitos diretos ou indiretos, por exemplo, dos direitos fundamentais no âmbito privado, além de outras respostas alternativas à questão. Contudo, poucos são os trabalhos que analisam a matéria juntamente com a prática jurisprudencial. Na maioria das vezes, algumas decisões são citadas apenas para exemplificar uma tese doutrinária, não se procedendo a uma pesquisa extensiva de jurisprudência.

Tendo observado esse descompasso da doutrina em relação ao que vem sendo decidido especialmente pelo Supremo Tribunal Federal (STF), procedeu-se à análise do tratamento que a questão da vinculação dos direitos fundamentais entre particulares recebe neste tribunal, não apenas utilizando a jurisprudência como uma exemplificação de idéias ou como um argumento de autoridade, mas de forma sistemática a fim de se traçar a orientação do STF em relação ao tema[5].

Esse acompanhamento da jurisprudência fez-se extremamente necessário no contexto atual caracterizado por uma discussão com enfoque essencialmente dogmático analítico por parte da doutrina nacional[6]. A criação de modelos que

---

3 Isso porque não é possível conceber o direto privado à margem do direito constitucional: ambos aparecem como partes necessárias de um ordenamento jurídico unitário que reciprocamente se completam, se apóiam e se condicionam. *cf.* Honrad Hesse. *Derecho constitucional y derecho privado*. Madrid: Cuadernos Civitas, 1995, p. 81.

4 *cf.* Christian Starck. "Derechos fundamentales y derecho privado". In: *Revista Española de Derecho Constitucional 66*, 2002, p.74.

5 Tal análise resultou em relatório de iniciação científica feita com auxílio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Este artigo trata dos resultados obtidos na pesquisa em questão.

justifiquem a vinculação dos direitos fundamentais nas relações entre particulares é importante, porém, tal discussão somente ganhará corpo com a prática jurisprudencial[7]. Além disso, esse acompanhamento torna-se ainda mais relevante a partir do momento no qual se considera a presente análise da atuação do STF como forma de controle social de um dos poderes da República[8].

Foi possível observar, por meio desse acompanhamento crítico de jurisprudência, que o STF, durante muito tempo, decidiu conflitos envolvendo direitos fundamentais entre particulares sem maiores cuidados, de forma implícita, com argumentação muitas vezes superficial partindo do pressuposto de que esses casos são resolvidos segundo a dicotomia "aplica-se preceito constitucional" ou "não se aplica", ignorando a possibilidade de já existir mediação legislativa para a resolução do problema posto[9]. Porém, com a decisão do RE 201.819/RJ, no caso da UBC julgado em 11 de outubro de 2005, parece ter ocorrido uma mudança da atuação do STF. Tratava-se de recurso de um associado da União Brasileira de Compositores (UBC), sociedade civil sem fins lucrativos, que fora excluído do quadro desta sociedade sem direito de defesa, em virtude de não ter tido a oportunidade de refutar o ato que resultara na sua punição. Neste caso, o Ministro Gilmar Mendes admitiu expressamente em seu voto, pela primeira vez na história do tribunal, que se tratava de "caso típico de aplicação dos direitos fundamentais às relações privadas".

O que se pretende aqui é avaliar essa mudança de comportamento do tribunal a partir da decisão do RE 201.819/RJ. Apesar da idéia de que os direitos fundamentais exercem efeitos vinculantes nas relações entre particulares ter somente adquirido relevância maior na jurisprudência brasileira

---

6 A dimensão analítica da dogmática que aqui se faz referência é baseada na divisão proposta por Robert Alexy. O autor afirma que, dentro de um enfoque de caráter dogmático, existem três dimensões possíveis de serem seguidas: analítica, empírica e normativa, podendo-se também trabalhar com as três ao mesmo tempo. A crítica que é feita à doutrina nacional refere-se à falta de pesquisas com enfoque dogmático empírico, sendo este o principal enfoque deste trabalho. *cf*. Robert Alexy. *Teoria de los derechos fundamentales*, pp. 29-34.

7 *cf*. observa Virgílio Afonso da Silva, todo modelo teórico em si é vazio, apenas uma forma; é uma ferramenta de trabalho que ganha corpo com a prática doutrinária e, especialmente, jurisprudencial. *A constitucionalização do direito*, p. 176.

8 Esse é um dos objetivos das pesquisas desenvolvidas na *Sociedade Brasileira de Direito Público* (SBDP). No mesmo sentido, Virgílio Afonso da Silva utiliza-se da pesquisa de jurisprudência em sua tese de titularidade, *O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais*, São Paulo, 2005.

a partir desse recurso, a corte já vinha decidindo casos como esse, porém, de forma implícita[10].

Antes de analisar substancialmente a questão, faz-se necessário traçar algumas considerações teóricas a respeito do tema, como forma de auxílio na análise de jurisprudência. Isso porque o tema da vinculação dos direitos fundamentais nas relações entre particulares é amplo e envolve um variado número de situações com diversos direitos em jogo. Para saber, então, como devem os direitos fundamentais produzir efeitos nos conflitos entre sujeitos privados, é necessário considerar a multifuncionalidade ou pluralidade de funções desses direitos para possibilitar soluções diferenciadas e adequadas, consoante com o direito que estiver em causa no caso concreto, não sendo possível adotar uma única solução abstrata para todos os conflitos de direitos. Neste sentido, torna-se ainda mais relevante observar a mudança da atuação do STF a partir da decisão do RE 201.819/RJ, pois somente aqui se começou a observar tais questões.

Considerações Teóricas a Respeito do Tema: Liberdades Existenciais e Econômicas

As liberdades constitucionalmente protegidas podem ser divididas e classificadas de duas maneiras: aquelas relacionadas às opções humanas existenciais e aquelas relacionadas ao campo econômico-negocial, dimensão concernente à celebração de contratos e outros negócios jurídicos de caráter patrimonial. Os particulares possuem alguma dessas modalidades de liberdades nas relações

---

9 Isso foi observado em dez dos 18 acórdãos analisados na pesquisa feita, sendo todos anteriores ao julgamento do Caso UBC: RE 160.222/RJ, AgR AI 220.459-2/RJ, HC 83.996/RJ, HC 82.424/RS, Pet 2.702-7/RJ, RE 158.215-4/RS, AgR AI 346.501-4/SP, RE 352.940/HC, RE 449.657/HC, RE 161.243-6/DF.

10 Isso pode ser observado por meio de uma rápida busca de acórdãos sobre o tema no site do STF (*www.stf.gov.br*). Em pesquisa realizada em setembro de 2006, pode-se observar que é praticamente impossível encontrar casos com as seguintes expressões: "relações entre particulares", "horizontalização", "relações privadas" ou mesmo "direitos fundamentais entre particulares". A ocorrência de tal fato demonstra duas suposições que influem reciprocamente no resultado das pesquisas: (1) O STF não decide de forma expressa o conflito de direitos fundamentais entre particulares; (2) o acesso à informação é complexo e, na maioria das vezes, restrito às informações constantes das ementas dos acórdãos ou a algumas palavras-chave. Deste modo, o mecanismo de busca do site do STF acaba por acusar resultados que não se ajustam à expressão pesquisada.

que travam entre si, já que um dos componentes primordiais da liberdade é representado pela autonomia privada, princípio presente nas relações entre sujeitos privados.

Essa autonomia privada significa, em sentido amplo, o poder do sujeito de "autogoverno de sua esfera jurídica", tendo como matriz a concepção de ser humano como agente moral, dotado de razão, capaz de decidir o que é bom ou ruim para si, e que deve ter liberdade para guiar-se de acordo com suas escolhas nas relações entre outros sujeitos privados desde que não perturbem os direitos de terceiros nem violem outros valores relevantes da comunidade[11].

O problema que essa definição suscita é que nem sempre o particular possui autonomia totalmente livre para decidir o que é bom ou ruim para si. A sua vontade pode estar submetida ao poder de outro particular, como há possibilidade de ocorrer, por exemplo, nas situações envolvendo contratos e questões econômicas, caracterizadas geralmente pela assimetria das partes envolvidas na relação. Exemplo claro dessa desigualdade fática está presente nas relações de trabalho. Ressalta-se, porém, que essa idéia deve ser adaptada a cada caso concreto, mas, *a priori*, é preciso garantir uma proteção maior ao direito fundamental da parte mais fraca nessas situações.

Assim, as liberdades dos particulares não se revestem de valor absoluto. É possível que a proteção de uma delas, no caso concreto, importe em lesão a outro direito fundamental igualmente relevante, fazendo necessário restringir a liberdade em questão, de forma proporcional, visando à otimização dos bens jurídicos em confronto, mediante uma ponderação de princípios. É isso que ocorre quando da aplicação dos direitos fundamentais na esfera privada, tornando necessário ponderar a autonomia com o direito que seria violado pela conduta do particular[12].

Nessa ponderação de direitos, que envolvem valores e interesses, nem todas as manifestações da autonomia privada são valoradas da mesma forma. Aqui se encontra a importância de se fazer distinção entre as liberdades: a tutela de proteção da autonomia privada não é uniforme, sendo mais intensa no plano concernente às escolhas existenciais da pessoa humana do que no campo de sua vida patrimonial e econômica.

Existe uma proteção reforçada em relação às liberdades existenciais, como as de expressão e comunicação, de religião, de associação e de profissão, en-

---

11 *cf.* Daniel Sarmento. "Os princípios constitucionais da liberdade e da autonomia privada". In: *Boletim Científico 14* (2005), p. 182.

12 *idem. ib.* p. 184.

tre tantas outras, porque, "sob o prisma da Constituição, esses direitos são indispensáveis para a vida humana com dignidade"[13]. Já em relação às liberdades econômicas, que pressupõem "a capacidade dos agentes de celebrar contratos e outros negócios jurídicos, de utilizar seus bens e propriedades na consecução dos seus objetivos e de fazer circular a riqueza", é preciso avaliar o quadro de desigualdade fática presente no caso concreto[14]. Se esta desigualdade inviabilizar o pleno exercício da autonomia privada, torna-se imperativo proteger a parte mais fraca da relação negocial.

Parece que esta diferenciação foi considerada durante a decisão do RE 201.819/RJ, diferentemente do que acontecia nos casos anteriores julgados pelo STF, conforme se mostrará no presente trabalho.

Teses a Respeito do Tema: a Aplicação Direta dos Direitos Fundamentais pelo STF

Nesse tópico, pretende-se fazer uma breve explicação teórica da forma a qual o STF geralmente vincula esses direitos nas relações entre particulares: de forma imediata, justificando a produção de efeitos diretamente dos preceitos constitucionais[15]. Tal comportamento é caracterizado pela teoria da aplicabilidade direta ou eficácia imediata dos direitos fundamentais. Como se mostrará a seguir, aplicar esses direitos de forma direta entre sujeitos privados exige maior argumentação nas decisões a fim de não violar os princípios democráticos e da separação de poderes, pois esta forma de aplicação pode conceder poderes excessivos ao juiz em detrimento do legislador.

Nesse sentido, faz-se importante observar a mudança de comportamento do STF por meio do RE 201.819/RJ, pois foi a primeira vez em que se tratou desta questão de forma explícita, o que pode ser o primeiro passo para o desenvolvimento de argumentação satisfatória e adequada, estabelecendo, assim, critérios razoáveis para determinar a vinculação dos direitos fundamentais.

---

13 Daniel Sarmento. "Os princípios constitucionais da liberdade e da autonomia privada". In: *Boletim Científico 14* (2005), p. 207.

14 *idem. ib.* p. 209.

15 Isso foi observado em 15 das 18 decisões pesquisadas no trabalho anteriormente citado: HC 82.424/RS, Pet 2.702-7/RJ, RE 158.215-4/RS, AgR ai 346.501-4/SP, RE 201.819/RJ, RE 352.940/SP, RE 449.657/SP, RE 407.688/SP, Em. Decl. No RE 450.471-5/SP, AgR RE 465.422-9/MG, AgR RE 439.362/SP, AgR RE 415626/SP, AgR RE 477478/SP, AgR AI 585772/RJ, RE 161.243-6/DF.

Eficácia imediata

A tese da aplicabilidade direta ou imediata defende efeitos absolutos dos direitos fundamentais entre particulares[16]. Essa corrente encontra seu fundamento na idéia de que, em virtude de os direitos fundamentais constituírem normas de valor válidas para todo o ordenamento jurídico, não é possível aceitar que o direito privado venha a formar uma espécie de gueto à margem da ordem constitucional[17]. Por isso, não é necessário existir uma mediação legislativa para que os direitos fundamentais produzam efeitos entre particulares: eles exercem influência de forma direta, irradiando efeitos diretamente da Constituição e não por meio de normas infraconstitucionais especialmente de direito privado (efeitos estes que podem, inclusive, modificar as normas infraconstitucionais).

Isso significa que os direitos fundamentais conferem, diretamente, direitos subjetivos aos particulares em suas relações entre si, independentemente do material normativo infraconstitucional já existente. Visualizar o conflito desta maneira acarreta dois maiores problemas: (1) a aplicação direta dos direitos fundamentais entre particulares pode potencializar o papel do juiz à custa do legislador democrático; (2) corre-se o risco de transformar o tribunal constitucional em um "supremo tribunal de conflitos jurídicos-civis" e de assumir, deste modo, um papel que a lei fundamental não conferiu a este tribunal[18]. Tal risco se torna mais preocupante no contexto do STF, que julga aproximadamente 100 mil processos por ano[19].

Assim, nos ordenamentos em que os juízes podem aplicar diretamente as normas constitucionais, a via expansiva dos direitos fundamentais se torna incontrolável

---

16 Segundo Hans Carl Nipperdey, o primeiro autor que defendeu a tese da aplicabilidade direta, os direitos fundamentais teriam efeitos absolutos e, nesse sentido, não careceriam de mediação legislativa para serem aplicados no âmbito entre particulares. Deste modo, quando se faz referência a "efeitos absolutos", não se pretende atribuir aos direitos fundamentais um conteúdo invariável ao tempo ou impossibilitar a existência de limitações a estes direitos. Não há conotação jusnaturalista no conceito de Nipperdey, apenas se quer dizer que há irradiação de efeitos diretamente da Constituição. *cf.* Virgílio Afonso da Silva. *A constitucionalização do direito*, pp. 87-89.

17 *cf.* Ingo Sarlet. *A eficácia dos direitos fundamentais.* 3. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 357.

18 *cf.* Konrad Hesse. *Derecho constitucional y derecho privado*, p. 60.

19 Segundo dados do Banco Nacional de Dados do Poder Judiciário (BNDPJ), a movimentação total de ações (julgamento de mérito e homologação) do STF foi de 104.057 processos em 2005 e de 106.228 em 2004. Disponível em: *http://www.stf.gov.br/bndpj/stf/MovProcessos.asp*. Acesso: 24/10/2006.

devido ao voluntarismo do poder judiciário[20]. Há o risco dos juízes dilatarem o valor dos preceitos constitucionais até fazer de todo o direito uma mera concretização sua, abrindo, portanto, a possibilidade de substituir o direito em sua complexidade por uma simples proteção construtiva dos direitos fundamentais[21]. É necessário que os tribunais respeitem as decisões e ponderações feitas pelo legislador, observando isso ao aplicar os direitos fundamentais nas relações entre particulares. Se há desenvolvimento legislativo de direitos fundamentais e se este desenvolvimento é compatível com a Constituição, então o juiz não poderá se sobrepor a ele sob pena de violar os princípios democráticos e da separação de poderes[22].

RE 201.819/RJ: "O Caso UBC"

Trata-se do principal objeto deste trabalho, já que foi por meio desta decisão que a discussão sobre o tema da vinculação dos direitos fundamentais nas relações entre particulares adquiriu relevância maior no cenário nacional. Isso porque foi a primeira vez que o Supremo Tribunal Federal admitiu e fez a distinção expressa de que se tratava de caso envolvendo conflito de direitos entre particulares. Está na ementa: "eficácia dos direitos fundamentais nas relações privadas".

É curioso observar que se trata do primeiro caso em que se fala expressamente do tema, sendo que a preocupação com a eficácia dos direitos fundamentais na ordem jurídica privada transformou-se em tema-paradigma do Direito Constitucional nas décadas de 1950 e 1960, principalmente, por influência da doutrina alemã[23]. Contudo, tal discussão é recente no Brasil — e esse foi um dos

---

20 *cf.* Juan Maria Bilbao Ubillos. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares: análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*, p. 262.

21 *cf.* Konrad Hesse. *Derecho constitucional y derecho privado*, p. 15.

22 *cf.* Wilson Steinmetz. *A vinculação dos particulares a diretos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 175.

23 A primeira decisão que se tem notícia sobre o tema é de 15 de janeiro de 1958, conhecida como "o caso *Lüth*". Foi a primeira vez que o Tribunal Constitucional Alemão julgou um conflito entre particulares identificando expressamente tal fato. A maioria dos trabalhos doutrinários sobre o assunto cita esse caso, inclusive o de Gilmar Mendes, tanto no seu artigo sobre o tema — "Direitos fundamentais: eficácia das garantias constitucionais nas relações privadas – Análise da jurisprudência da corte constitucional alemã". Gilmar Ferreira Mendes, *Direitos fundamentais e controle de constitucionalidade.* 2. ed., São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1999: 211-229 — quanto no voto do RE 201.819/RJ.

únicos motivos encontrados para justificar o porquê dos ministros nunca terem abordado expressamente o tema em decisões anteriores a esta[24].

Um breve relato do caso demonstra que a situação é bastante semelhante a outros casos anteriormente analisados no STF, como o RE 158.215-4/RS e AgR AI 346.501-4/SP: sócio da União Brasileira de Compositores (UBC) foi excluído sem ter a oportunidade de se defender e realizar possíveis provas em seu favor. Tendo em vista esse fato, o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (TJ-RJ) decidiu pela anulação da punição e reintegração do associado, acolhendo o argumento de violação do direito à ampla defesa.

Em reação à decisão do TJ-RJ, a UBC impetrou recurso extraordinário alegando que é inaplicável ao caso o princípio da ampla defesa, pois não se trata de órgão da administração pública, mas de entidade de direito privado — sociedade civil — dotada de estatutos e atos regimentais próprios que disciplinam seu relacionamento com o sócio.

A diferença entre o Caso UBC e os outros julgados pelos STF é que, nestes, a aplicação dos direitos fundamentais é direta, porém, feita de modo implícito, sem desenvolvimento de argumentação razoável nas decisões. Conforme já foi comentado no presente trabalho, o comportamento inicial do tribunal em relação ao tema foi este até o julgamento do RE 201.819/RJ, sinalizando uma tendência de mudança a partir daqui.

Argumentação dos ministros no "Caso UBC"

Os ministros dividiram-se entre duas principais correntes argumentativas. A primeira, representada pelo voto da Ministra Relatora Ellen Gracie e seguida pelo Ministro Carlos Velloso, acredita não se tratar de questão constitucional, devendo o conflito ser resolvido com base apenas no estatuto social da UBC e da legislação civil em vigor. Para esta corrente, não há espaço para se invocar o direito à ampla defesa no caso presente. Já a segunda argumentação desenvolvida no acórdão, representada pelos Ministros Gilmar Mendes, Joaquim Barbosa e Celso de Mello, identifica o caso

---

24 Conforme ressalta Virgílio Afonso da Silva: "No Brasil, contudo, com exceção de alguns artigos esparsos, o tema não havia ainda sido objeto de monografias mais extensas até a publicação, em 2004, das obras de Daniel Sarmento, *Direitos fundamentais e relações privadas*, e Wilson Steinmetz, *A vinculação dos particulares a diretos fundamentais*". *cf.* "Direitos fundamentais e relações entre particulares". In: *Revista Direito GV* 1 (2005), p. 174. No mesmo sentido, Luís Roberto Barroso cita em artigo os trabalhos nacionais sobre o tema, sendo todos publicados a partir de 2003. *cf.* "Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito". In: *RDA 240* (2005), p. 27.

como uma "situação típica da aplicação dos direitos fundamentais nas relações privadas".

A argumentação da ministra relatora consiste basicamente em afirmar que as regras estabelecidas no estatuto da associação foram integralmente obedecidas no processo de exclusão do sócio. Além disso, por se tratar de controvérsia envolvendo a exclusão de sócio de entidade privada, deve ser resolvida a partir dessas regras e da legislação civil em vigor, não devendo ser essas normas afastadas pelo princípio da ampla defesa como fez o TJ-RJ. Deste modo, conhece o recurso e lhe dá provimento.

O voto do Ministro Gilmar Mendes representa o início da contra-argumentação do caso, que, no final, foi vencedora. Começa pedindo vista dos autos, pois "é realmente um caso raro", "é situação típica da aplicação dos direitos fundamentais nas relações privadas". Aqui é possível apontar certa contradição no desenvolvimento do voto: há citações de precedentes do tribunal e fala-se em um "histórico identificável de uma jurisdição constitucional voltada para a aplicação desses direitos às relações privadas". Como foi possível observar, Gilmar Mendes conhecia o tema anteriormente, pois já havia escrito artigo sobre o assunto em 1999 e feito conferências, citadas no próprio voto, em 1994 e 1996. Por que somente agora se resolveu tratar da questão expressamente? Parece que as afirmações citadas são um tanto retóricas e possuem o claro intuito de tornar o conflito entre UBC e sócio um caso paradigmático da jurisprudência do tribunal.

Tal suspeita é de certa forma confirmada no decorrer do voto. A primeira e longa parte de sua argumentação consiste em considerações teóricas a respeito do tema, o que poderá servir claramente como precedente em futuras decisões nas quais se pretenda alegar eficácia dos direitos fundamentais nas relações privadas. Gilmar Mendes volta às origens da questão para explicar a vinculação desses direitos, relatando o surgimento da discussão nas décadas de 1950 e 1960 na Alemanha e citando os principais doutrinadores que cuidam do tema, como Hans Carl Nipperdey, Günter Dürig, Konrad Hesse, Jürgen Schwabe, entre outros. Além disso, cita diversos casos do Tribunal Constitucional Alemão, os quais não possuem direta relação com o caso concreto.

Após todas as explicações doutrinárias, Gilmar Mendes cita os precedentes do tribunal em relação à aplicação dos direitos fundamentais nas relações entre particulares[25]. Embora não exista uma análise mais detalhada dos precedentes (há, principalmente, transcrições de ementas), conclui que a jurisprudência brasileira vem aplicando diretamente esses direitos na resolução de litígios privados. Termina essa longa primeira parte do voto da seguinte maneira: "Não

---

25 Acórdãos citados pelo ministro: RE 160.222/RJ, RE 158.215/RS e RE 161.243/DF.

estou preocupado em discutir no atual momento qual a forma geral de aplicabilidade dos direitos fundamentais que a jurisprudência desta Corte professa para regular as relações entre particulares. Tenho a preocupação de, tão somente, ressaltar que *o Supremo Tribunal Federal já possui histórico identificável* de uma jurisdição constitucional voltada para a aplicação desses direitos às relações privadas", e passa a analisar as peculiaridades do caso concreto.

Interessante observar a quebra na argumentação do ministro, o que ressalta o caráter de "paradigma" que quis passar ao caso. Até aquele momento, apenas explicações doutrinárias tinham sido feitas. Após discutir as diversas posições sobre o tema, Gilmar Mendes termina desvalorizando toda a discussão desenvolvida anteriormente, pois alega que não está preocupado em traçar a forma geral da aplicabilidade desses direitos que é adotada pelo STF, sendo que parecia justamente o contrário.

Em relação ao caso concreto, há alguns comentários relevantes: a UBC é repassadora do numerário arrecadado pelo Escritório Central de Arrecadação e Distribuição (ECAD), que representa relevante papel no âmbito do sistema brasileiro de proteção aos direitos autorais, segundo a ADI 2.054/DF[26]. A associação que se recusa a filiar-se ao ECAD arca com a conseqüência grave de não participar da gestão coletiva de arrecadação e distribuição de direitos autorais. Deste modo, a exclusão do sócio da UBC onera consideravelmente o recorrido, o qual fica impossibilitado de perceber os direitos autorais relativos à execução de suas obras.

No mesmo sentido, afirma-se:

> ao restringir as possibilidades de defesa do recorrido, a UBC assume posição privilegiada para determinar, preponderantemente, a extensão do gozo e fruição dos direitos autorais de seu associado". "Essa realidade deve ser enfatizada principalmente porque, para os casos em que o único meio de subsistência dos associados seja a percepção dos valores pecuniários relativos aos direitos autorais que derivem de suas composições, a vedação das garantias constitucionais de defesa pode acabar por lhes restringir a própria liberdade de exercício profissional.

E conclui-se:

> Logo, as penalidades impostas pela recorrente ao recorrido extrapolam, em muito, a liberdade do direito de associação e, sobretudo, o de defesa. Conclusivamente, é

---

26 O ministro também destaca, segundo a ADI 2.054/DF, a singular situação da entidade associativa, integrante do sistema ECAD, "que exerce uma atividade essencial na cobrança de direitos autorais, que poderia até configurar um *serviço público por delegação legislativa*" (grifos no original).

imperiosa a observância das garantias constitucionais do devido processo legal, do contraditório e da ampla defesa.

Observa-se, nestas passagens do voto, que o ministro atentou-se a dois fatores importantes salientados ao logo do trabalho: o aspecto econômico presente na relação entre particulares e a desigualdade fática do caso concreto, que limita as liberdades dos sujeitos privados — aqui, é apontada a própria liberdade de exercício profissional.

Além disso, cita um precedente da Suprema Corte americana que tem grande pertinência com o caso concreto: nessa decisão, é feita distinção entre "as sociedades voltadas para *expressar* um ponto de vista — religioso ou ideológico — e outras, de cunho comercial, *nonexpressive*. Naquelas, a interferência de outros interesses sobre a sua estrutura e gestão teria admissibilidade consideravelmente mais restrita". Tal entendimento parece ser semelhante à divisão descrita neste trabalho entre liberdades existenciais e econômicas.

A razão de decidir do voto encontra-se justamente nesta distinção, como é possível visualizar por meio desse trecho: "Assim, as *associações* que detêm *posição dominante na vida social ou econômica ou que exercem funções de representação de interesses gozam de uma liberdade mais restrita* na fixação das causas de sanção e na imposição das mesmas". Ao contrário das entidades que promovem fins ideológicos, pois estas "integram o núcleo essencial da autonomia privada coletiva: as resoluções das associações religiosas ou de pessoas que compartilham um certo ideário ou uma ou outra concepção do mundo não estão, no fundamental, sujeitas a controle judicial. Nas entidades de fins associativos *predominantemente econômicos*, a expulsão seria revisável em consideração ao dano patrimonial que pode causar ao excluído"[27]. Conclui-se, assim, pela aplicabilidade dos direitos fundamentais — o direito de defesa — devido às peculiaridades do caso concreto, divergindo da ministra relatora.

O voto seguinte é o de Joaquim Barbosa, que concorda com a argumentação desenvolvida por Gilmar Mendes. Da mesma maneira, acredita que os direitos fundamentais têm aplicabilidade entre particulares e faz uma importante observação: "No campo das relações privadas, a incidência das normas de direitos fundamentais *há de ser aferida caso a caso*, com parcimônia, a fim de que não se comprima em demasia a esfera de autonomia privada do indivíduo"[28]. Conforme foi salientado anteriormente neste trabalho, faz-se necessário observar

---

27 Sem grifos no original.

28 Sem grifos no original.

as peculiaridades de cada caso para decidir de forma adequada conflitos entre particulares, já que essas situações envolvem diversos direitos, cada um com características próprias.

Após algumas explicações gerais sobre a aplicabilidade dos direitos fundamentais e citações de doutrina, Joaquim Barbosa traça argumento no sentido de uma eficácia direta: "Em algumas áreas, a incidência dos direitos fundamentais nas relações entre particulares decorre de imposição explícita da própria Constituição federal." E conclui, com fundamento nos princípios aplicáveis a este caso concreto: "Assim, na linha do que foi sustentado no voto divergente, e em virtude da natureza peculiar da associação em causa (que tem natureza 'quase pública'), peço vênia à ministra Ellen Gracie para dela divergir, concordando com o entendimento de que os princípios constitucionais da ampla defesa e do devido processo legal no caso têm plena aplicabilidade para fins de exclusão do sócio da sociedade".

O voto posterior é o do Ministro Carlos Velloso, que apresenta uma peculiaridade: trata-se provavelmente de voto oral, proferido no momento do julgamento no plenário, já que constitui apenas um debate entre os ministros. O seu principal argumento foi o de que o devido processo legal deve ser exercido em conformidade com a lei ou, como neste caso, em conformidade com o Estatuto da associação a que o sócio aderiu. Por isso, tratar-se-ia de questão infraconstitucional, de mera ilegalidade.

Nesse sentido, diz Velloso:

> Está-se aplicando o devido processo legal e *nós sempre afastamos essa alegação* ao argumento de que o devido processo legal se exerce em conformidade com a lei. Quer dizer, a ofensa direta, se ocorrente, seria à lei. No caso, *a ofensa direta seria ao Estatuto*, o que não deixaria de ensejar a ação própria, mas *sob o ponto de vista da legalidade*.[29]

Interessante observar que o ministro defende uma suposta posição do tribunal referente ao devido processo legal como sendo exercido, necessariamente, em conformidade com a lei. Porém, não há especificação quanto a isso, quais foram as decisões nas quais foi fixada essa posição, ou alguma súmula, por exemplo.

O último e decisivo voto — já que a questão encontrava-se até aqui empatada — é o do Ministro Celso de Mello. Da mesma forma que Gilmar Mendes e Joaquim Barbosa, identifica o caso como questão envolvendo a eficácia

29 Sem grifos no original.

horizontal dos direitos fundamentais. Assim, concorda com o entendimento do TJ-RJ pela aplicação desses direitos na relação privada. Segundo a sentença proferida anteriormente: "ninguém pode ser punido, mesmo em associação de caráter privado, sem que tenha tido a oportunidade de exercer o direito de defesa" e "a punição em tela foi nula de pleno direito por afrontar a Constituição Federal". Argumentos que refletem posição a favor de uma eficácia imediata dos direitos fundamentais.

Além disso, retoma os precedentes do STF na seguinte passagem:

> *Impende destacar,* ainda, *considerados* os fundamentos ora expostos, *que essa visão* da controvérsia pertinente à questão *da eficácia horizontal* dos direitos fundamentais nas relações entre particulares tem se refletido *na jurisprudência constitucional* do Supremo Tribunal Federal, *como resultado claro de decisões* que esta Suprema Corte *proferiu* a propósito da incidência da garantia do devido processo legal *nas hipóteses de exclusão* de integrantes de associações e cooperativas, ou, ainda, *em casos* nos quais empresas estrangeiras, com sede domiciliar no Brasil, *incidiram em práticas discriminatórias* contra trabalhadores brasileiros, *em frontal oposição* ao postulado da igualdade.

Aqui é possível fazer as mesmas críticas referentes à citação de precedentes feita no voto do Ministro Gilmar Mendes: como afirmar que a questão tem se refletido na jurisprudência do tribunal, "como resultado claro de decisões"[30], se o STF sempre decidiu tais conflitos de forma implícita? Há necessidade de analisar precedentes de forma mais consistente, não apenas citando ementas, como no caso.

Conclui, assim, que assiste no caso "a prerrogativa indisponível de ver respeitada a garantia do contraditório e da ampla defesa, (...) *não obstante* se trate de ato praticado *na esfera e sob a égide* de uma típica relação de ordem jurídico-privada", negando, por fim, provimento ao recurso extraordinário.

A decisão final do tribunal foi no sentido de uma eficácia direta dos direitos fundamentais nas relações privadas, apesar de a votação ter sido bem dividida: 3 votos (Gilmar Mendes, Joaquim Barbosa e Celso de Mello) a favor da vinculação do direito de defesa e 2 (Ellen Gracie e Carlos Velloso) contra. Parece-me que, devido à divisão da argumentação dos ministros, não é possível encontrar uma posição consolidada do tribunal a respeito do tema por meio desse acórdão. Porém, pode ser observada a tendência de mudança da atuação do tribunal em relação à vinculação dos direitos fundamentais a partir desse julgamento, pois se decidiu,

---

30 Casos citados por Celso de Mello: RE 158.215-4/RS, AgR AI 346.501-4/SP e RE 161.243/DF.

pela primeira vez, de forma expressa o conflito em questão. Esse caso provavelmente exercerá forte influência para os futuros, já que a maioria dos ministros concedeu certo caráter de "o paradigma do STF" ao conflito entre UBC e sócio excluído.

Conclusões

O presente trabalho partiu da constatação, feita em pesquisa anterior, de que o STF já vinha aplicando os direitos fundamentais às relações entre particulares, de forma direta, porém implicitamente, com argumentação superficial. Contudo, tal posição pode estar se alterando, como sinaliza a decisão do RE 201.819/RJ, o Caso UBC. Isso porque, além de ter se identificado o conflito expressamente como um caso de aplicação de direitos fundamentais, foi desenvolvida argumentação mais atenta às peculiaridades do caso concreto. Um exemplo disso foi a classificação feita para as associações, próxima à diferenciação proposta no início do trabalho: conforme o seu fim, seja econômico ou ideológico. Tal fato se revela extremamente importante visto que não decidir a vinculação dos direitos fundamentais entre particulares de forma diferenciada é algo problemático, pois essa questão envolve um significável número de situações, cada uma com um direito específico em jogo. Conforme salienta Bilbao Ubillos, "esta é uma questão muito complexa, com implicações teóricas e práticas, que não se presta a soluções unívocas"[31].

Por fim, faz-se necessário salientar que não se pretende aqui exigir que o tribunal desenvolva uma tese ou modelo específico a respeito do tema. Apenas exige-se maior argumentação por parte dos ministros, que justifique de forma razoável a aplicação ou não dos direitos fundamentais no âmbito privado, apresentando uma posição clara em relação ao tema desde que observadas as peculiaridades de cada caso concreto.

Nesse sentido, afirma Christian Starck:

> a questão da eficácia dos direitos fundamentais não pode ser respondida com o caráter geral nem em um sentido nem em outro em relação a todos os direitos fundamentais reconhecidos na Lei Fundamental a partir de uma determinada interpretação históri-

---

31 *cf.* Bilbao Ubillos, Juan Maria. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares: análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. p. 273.

ca; antes, bem *deve se partir do conteúdo específico, da essência e da função do direito fundamental concreto*, mais exatamente das proposições jurídicas particulares derivadas do direito fundamental em nossa comunidade atual. Esta visão do problema possibilita, mesmo com toda a sua insegurança dogmática, *alcançar uma solução razoável em cada caso concreto*[32].

Referências Bibliográficas

ALEXY, Robert. *Teoria de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.

ANDRADE, José Carlos Vieira de. *Os direitos fundamentais na constituição portuguesa de 1976.* Coimbra: Almedina, 1987.

BARROSO, Luís Roberto. "Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito", In: *RDA 240,* 2005, pp. 1-42.

BILBAO UBILLOS, Juan Maria. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares: análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.

HESSE, Konrad. *Derecho constitucional y derecho privado*. Madrid: Cuadernos Civitas, 1995.

MENDES, Gilmar Ferreira. "Direitos fundamentais: Eficácia das garantias constitucionais nas relações privadas – Análise da jurisprudência da corte constitucional alemã". In: *Direitos fundamentais e controle de constitucionalidade.* 2. ed., São Paulo: Celso Bastos Editor: Instituto Brasileiro de Direito Constitucional, 1999: 211-229.

SARLET, Ingo Wolfgang. *A eficácia dos direitos fundamentais*. 3. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

SARMENTO, Daniel. "Os princípios constitucionais da liberdade e da autonomia privada". In: *Boletim Científico 14* (2005): 167-217.

---

32 Christian Starck. "Derechos fundamentales y derecho privado", p.68. Sem grifos no original.

SILVA, Virgílio Afonso da. *A constitucionalização do direito*. São Paulo: Malheiros, 2005.

SILVA, Virgílio Afonso da. *O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais*. São Paulo, 2005.

SILVA, Virgílio Afonso da. "Direitos fundamentais e relações entre particulares". In: *Revista Direito GV 1* (2005): 173-180.

STARCK, Christian. "Derechos fundamentales y derecho privado", *Revista Española de Derecho Constitucional 66* (2002): 65-89.

STEINMETZ, Wilson. *A vinculação dos particulares a direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2004.

PAULA Fernanda Alves da Cunha Gorzoni é graduanda em direito pela USP e bolsista pela FAPESP.
E-mail: paulaferg@gmail.com.

O “Moderno Príncipe” Gramsciano: Ética e Política

Walter Andrade

Resumo

Para Gramsci, o tema da "ética" era sempre uma questão de levar até o fim o processo de "conhece-te a ti mesmo" iniciado pela modernidade. Essa transformação, numa sociedade de massas, só podia ser tarefa de um sujeito transindividual: o "novo" ou "moderno príncipe". Este ensaio se dedica a ele, ao modo como Gramsci — um intelectual sempre engajado na luta por uma "nova ordem" — o concebeu. Para tal, está divido em quatro partes. A primeira aborda elementos da "filosofia da história" gramsciana e de sua "heterodoxia marxista", que tende a enxergar muitas fendas de caráter preponderantemente "superestrutural" na maciça estrutura capitalista, em vez de aguardar seu espontâneo curto-circuito econômico. A segundo reconstrói a caracterização do novo príncipe, com base em *Maquiavel, Notas sobre o Estado e a Política*. A terceira se debruça sobre o papel educativo e "esclarecedor" do homem-coletivo socialista, sobretudo no que toca à educação, à cultura, e ao jornalismo. A quarta discorre sobre a luta do "príncipe" contra as forças que bloqueiam seu desenvolvimento, tanto as tradicionais, herdeiras carcomidas do velho poder senhorial e seu interesse pela dispersão das energias nacionais; como as propriamente modernas: os aparelhos privados de hegemonia, fortalezas e casamatas que resguardam o Estado; suas novíssimas trincheiras ideológicas, oriundas da "americanização" e industrialização da vida etc. Este breve ensaio espera despertar em seus leitores uma centelha daquela empatia quase imediata que se sente logo às primeiras páginas dos *Cadernos do cárcere*…

Palavras-chaves: ética, nova ordem, socialismo.

Introdução

No modo burguês de economia, a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente. (Max Horkheimer, Teoria tradicional e teoria crítica[1]*).*

E já que o verdadeiro sujeito da história — grupos sociais e classes em oposição a indivíduos isolados — não pode ser apreendido por tal filosofia, o que exigiria que as tensões e contradições internas do modo pelo qual se desdobra a "pré-história" fossem postas a nu, uma confusão de conflitos individuais deveria ser substituída por antagonismos de classe que exibem a marca do sistema de dominação prevalecente. (István Mészáros, Para além do capital[2]*).*

Liberdade e autoconhecimento são pretensões inseparáveis na filosofia política de Antonio Gramsci. Herdeiro e crítico do idealismo iluminista de Croce, é logo no início de seus apontamentos carcerários sobre filosofia que ele lança esta pergunta decisiva:

> após demonstrar que todos são filósofos, ainda que a seu modo inconscientemente (...) passa-se ao segundo momento, ao momento da crítica e da consciência, ou seja, ao seguinte problema: é preferível "pensar" sem disto ter consciência crítica (...) isto é, "participar" de uma concepção do mundo "imposta" mecanicamente pelo ambiente exterior (...) ou é preferível elaborar a própria concepção do mundo de uma maneira consciente e crítica (...) participar ativamente na produção da história do mundo, ser o guia de si mesmo e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade?[3]

Gramsci foi, por um lado, um continuador moderno das mais belas intenções da filosofia das luzes:

> criticar a própria concepção do mundo, portanto, significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais evoluído (...) O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que é realmente, isto é, um "*conhece-te a ti mesmo*" como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços acolhidos sem análise crítica.[4]

---

1 In: *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril, 1983, pág. 125.

2 São Paulo: Boitempo, 2002, pág. 374.

3 Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, pp. 93 e 94.

4 *idem. ib.* pág. 94.

Foi, por outro lado, expressão intelectual e prática de uma tendência histórica que ele mesmo descrevia como "de esquerda, no significado moderno da palavra, isto é, uma tendência orientada para o proletariado revolucionário"[5]. Uma tendência cuja pressão política, cuja luta de classes, constitui-se em uma das forças responsáveis pelo fenômeno da "socialização" e da democratização da política, afinal "a posição da filosofia da práxis [do marxismo] é antitética a esta posição católica: a filosofia da práxis não busca manter os 'simples' na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior"[6].

É assim que para Gramsci, um humanista radical, a autodeterminação – valor ético por excelência e sinônimo de liberdade na tradição inaugurada por Rousseau[7] – só se atinge com um profundo conhecimento de si mesmo e do mundo, com uma profunda capacidade de intervir na construção "da história do mundo". Essa possibilidade, porém, é vedada ao "indivíduo isolado", o qual não deixa de ser, ele mesmo, uma idéia ilusória: "pela própria concepção do mundo, pertencemos sempre a um determinado grupo, precisamente ao de todos os elementos sociais que compartilham um mesmo modo de pensar e agir. Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos"[8].

Assim, em Gramsci, a liberdade, a capacidade de "autoconformar-se", só se atinge dentro de um grande homem coletivo, de um grande intelectual coletivo, "que toma o lugar, nas consciências, da divindade ou do imperativo categórico"[9]. Trata-se do moderno príncipe, organizador e expressão ativa e atuante da "reforma cultural, ou seja, elevação civil das camadas mais baixas da sociedade", impensável "sem uma anterior reforma econômica e uma modificação na posição social e no mundo econômico".

A liberdade e a autonomia são possíveis apenas no âmbito da ação política que transforma o mundo e suprime sua opacidade, que realiza a filosofia. "É por isso que uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de refor-

---

5 Antonio Gramsci. "A questão meridional". In: *Escritos políticos 1921-1926*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 434.

6 Antonio Gramsci. *Cadernos do Cárcere*. *op. cit.*, vol. 1, pág. 103.

7 Sobre as relações de Gramsci com o pensamento de Rousseau, *cf.* Carlos Nelson Coutinho, "Vontade geral e democracia em Rousseau, Hegel e Gramsci". In: *Marxismo e Política*, São Paulo: Cortez, 1996.

8 *idem. ib.* pág. 94.

9 Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, *op. cit.*, v. 3, pág. 19.

ma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral"[10].

Assim, este ensaio, que visa a descortinar o tema da "ética em Gramsci", só poderia fazê-lo respeitando o significado que "ética" tem em Gramsci: a pretensão racionalista à autonomia, a pretensão do homem de ser legislador de si mesmo. Só poderia fazê-lo, portanto, reconstruindo os termos pelos quais Gramsci delineia o programa revolucionário do "moderno príncipe", a metáfora com que designava o bloco social, a subjetividade coletiva que instituiria relações verdadeiramente humanas entre os homens[11].

O Moderno Príncipe e seu Programa Popular

> *O político em ato é um criador, um suscitador, mas não cria a partir do nada nem se move na vazia agitação de seus desejos e sonhos. Toma como base a realidade efetiva. Mas o que é a realidade efetiva? Será algo estático e imóvel, ou, ao contrário, uma relação de forças em contínuo movimento e mudança de equilíbrio? Aplicar a vontade à criação de um novo equilíbrio das forças realmente existentes e atuantes, baseando-se naquela determinada força que se considera progressista, fortalecendo-a até para fazê-la triunfar, significa continuar movendo-se no terreno da realidade efetiva, mas para dominá-la e superá-la (ou contribuir para isso). Portanto, o "dever ser" é algo concreto, ou melhor, somente ele é história em ato e filosofia em ato, somente ele é política.*

Em seu interessante artigo sobre os paralelos e diferenças entre Rousseau, Hegel e Gramsci, Carlos Nelson Coutinho dá ênfase à ressonância rousseauniana do conceito caro à Gramsci de "vontade nacional-popular", inspirado que seria na *volontée generale*[12]. A diferença central entre os autores residiria no fato de que Gramsci, hegeliano e marxista, superaria a tensão, invencível no esquema de Rousseau, entre Estado e indivíduo privado. Superaria a relação antitética entre ambos apelando à dialética entre sujeito e objeto, individualidade e política, teoria e prática, que passariam a existir em harmonia, e não mais em hostilidade recíprocas, na "sociedade regulada", ou "sem classes". No mesmo sentido, acreditamos ser também no historicismo de Gramsci que se deve buscar a diferença entre o papel da "vontade nacional-popular" e a vontade geral rousseauniana. O conceito gramsciano – em

---

10 Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, *op. cit.*, v. 3.

11 Para o conceito de "bloco social", tem-se um exemplo de seu emprego à p. 99 do v. 1 dos *Cadernos do cárcere*, *op. cit.*

12 Artigo citado. O diálogo entre Gramsci e Rousseau é quase sempre mediado pela discussão do caráter "republicano" e "democrático" de Maquiavel. *cf.*, por exemplo, *Cadernos do cárcere*, *op. cit.*, pág. 74.

vez de ter pressupostas a sua essência e existência, e de ser colocado, por qualquer imperativo da razão, como detentor legítimo da soberania do Estado – será retratado como uma potencialidade histórica, como uma possibilidade preexistente a ser cultivada para efetivar-se. Como uma tendência moderna que, embora já tivesse amadurecido em outras nações, permanecia em estado germinal na Itália.

A vontade nacional-popular, que em outras épocas teria cabido ao príncipe absolutista suscitar e dirigir – contra as forças reacionárias, descentralizadoras e feudais do clero e da nobreza –, teria agora como centro de gravidade nada menos que o Partido Comunista Italiano, primeira das formas históricas assumidas pelo "moderno príncipe".

Trata-se, para Gramsci, de "criar o terreno para um novo desenvolvimento da vontade coletiva nacional-popular no sentido da realização de uma forma superior e total de civilização moderna"[13]. No lugar da *omni bellum omni*, típico das sociedades burguesas em geral, e da dispersão e da indiferença política, marcantes sobretudo nas nações atrasadas, o projeto gramsciano para a Itália era a de uma república radicalmente democrática e participativa, onde progressivamente se poderia eliminar o fosso entre governantes e governados. "Na realidade, o Estado deve ser concebido como um 'educador' na medida em que tende precisamente a criar um novo tipo ou nível de civilização. Dado que se opera essencialmente sobre as forças econômicas, que se reorganiza e se desenvolve o aparelho de produção econômica, que se inova a estrutura, não se deve concluir que os fatos de superestrutura devam ser abandonados a si mesmos, a seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual ou esporádica"[14]. Por sua vez, "o direito será o instrumento para esta finalidade (ao lado da escola e de outras instituições e atividades) (...) O direito é o aspecto repressivo e negativo de toda a atividade positiva de educação cívica desenvolvida pelo Estado. Na concepção de direito, deveriam ser incorporadas também as atividades que 'premiam' indivíduos, grupos etc.; premia-se a atividade louvável e meritória, assim como se pune a atividade criminosa (e pune-se de modo original, fazendo-se com que intervenha a 'opinião pública' como instrumento de sanção)"[15].

Pois bem. Expostos os momentos fundamentais do delineamento gramsciano do "novo príncipe", cumpre abordar duas questões que surgem recorrentemente nos debates entre os intérpretes de Gramsci. A primeira, que costuma ter no pólo "afirmativo" Norberto Bobbio[16], discute um su-

---

13 Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*, *op. cit.*, v.1, p. 18.

14 *idem ib.* p. 28.

15 *idem ib.*

16 *cf.* Norberto Bobbio, *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

posto retorno idealista de Gramsci a Hegel por seu conceito de sociedade civil[17]. O mesmo conceito, "antimarxista" ou não, mantém-se em Togliatti: "Já para Hegel, o partido era uma trama 'privada' do Estado; e essa concepção prevê o Estado parlamentar. O marxismo-leninismo não só estende essa concepção, mas a renova"[18]. Por outro lado, em Marx, a sociedade civil seria o momento "estrutural" da conflituosidade econômica entre os indivíduos burgueses.

A questão nos parece resolver-se com a leitura do seguinte trecho dos *Cadernos*, que deixa clara a "continuidade na descontinuidade"[19] existente entre os momentos econômico e ideológico na constituição dos blocos sociais que disputam a hegemonia – a direção da sociedade política.

> O momento seguinte é o das forças políticas (...) [que] pode ser analisado e diferenciado em vários graus, que correspondem aos diversos momentos da consciência política coletiva (...). O primeiro e mais elementar é o econômico corporativo: um comerciante que sente que deve ser solidário com outro comerciante, um fabricante com outro fabricante etc., mas o comerciante não se sente ainda solidário com o fabricante; isto é, sente-se a unidade homogênea do grupo profissional e o dever de organizá-la, mas não ainda a unidade do grupo social mais amplo. Um segundo momento é aquele em que se atinge a consciência da solidariedade de interesses entre todos os membros do grupo social, mais ainda no campo meramente econômico. Já se põe neste momento a questão do Estado (...) Um terceiro momento é aquele em que se adquire a consciência de que os próprios interesses corporativos, em seu desenvolvimento atual e futuro, superam o círculo corporativo, de grupo meramente econômicos, e podem e devem tornar-se os interesses de outros grupos subordinados. Esta é a fase mais estritamente política, que assinala a passagem nítida da estrutura para a esfera das superestruturas complexas; é a fase em que as "ideologias" geradas anteriormente se transformam em "partido" (...) determinando, além da unicidade dos fins econômicos e políticos, também a unidade intelectual e moral (...)[20].

16 *cf.* Norberto Bobbio. *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civi.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.

17 *idem. ib.* p. 17: *"A razão pela qual aceitei o convite para republicar meu texto sobre O conceito de sociedade civil em Gramsci (...) é outra. Na verdade, pareceu-me que a tese central do ensaio – segundo a qual o que Gramsci chama de 'sociedade civil' é um momento da superestrutura ideológico-política, e não, como em Marx, da base real (...)".*

18 *cf.* Palmiro Togliatti. *Socialismo e Democracia*. Rio de Janeiro: Ilha (Edições Muro), 1980.

19 *cf.*, em *Para além do capital*. *op. cit.*, p. 373. A exposição de Mészáros sobre a relação entre particular e universal a partir da filosofia de Hegel. Em vez de contraposição esquemática (como em Bobbio) passa a existir entre esses dois momentos "continuidade na descontinuidade" e "descontinuidade na continuidade".

20 *cf.* Antonio Gramsci. *Cadernos do Cárcere*. *op. cit*. v. III, p. 41.

A "catarse" ético-política do momento econômico-corporativo é uma negação dele mas, *ao mesmo tempo*, é dele prolongamento. O hegelianismo do conceito reside, se assim se quiser, no método dialético capaz de o exprimir, mas jamais numa nova metafísica do Estado, que Gramsci, com Marx, tem superada. Afinal "para a filosofia da práxis, o ser não pode ser separado do pensar, o homem da natureza, a atividade da matéria, o sujeito do objeto; se se faz esta separação, cai-se numa das muitas formas de religião ou na abstração sem sentido"[21].

Uma segunda questão polêmica diz com uma suposta possibilidade de se conciliar o programa gramsciano de transição à "sociedade regulada" (ao socialismo) com o autoritarismo stalinista. A réplica de Carlos Nelson Coutinho nos parece justa: "Gramsci começa reconhecendo que, em determinados países, é necessária uma fase de fortalecimento do Estado durante as primeiras etapas de construção do socialismo (...) é precisamente o caso (...) da jovem República Soviética"[22]. "Mas, numa observação onde me parece residir clara a oposição ao 'modelo stalinista', Gramsci afirma logo após: 'Todavia, essa "estatolatria" não deve ser deixada a seu livro curso, não deve, em particular, se tornar fanatismo teórico e ser concebida como "perpétua": deve ser criticada, precisamente para que se desenvolvam e se produzam novas formas de vida estatal, nas quais a iniciativa dos indivíduos e dos grupos seja "estatal", embora não devida ao "governo de funcionários"'"[23].

Bloqueios "Tradicionais" e "Modernos" ao Desenvolvimento do Moderno Príncipe

A catalisação da vontade coletiva nacional-popular é um processo que pode encontrar toda sorte de bloqueios. No caso de nações "atrasadas", como a Itália do entre-guerras, existe uma específica combinação de elementos conservadores "modernos" e "tradicionais". "Tradicionalmente, as forças opostas foram a aristocracia rural e, de modo mais geral, a propriedade agrária em seu conjunto, com seu característico traço italiano, que é o de ser uma específica

---

21 *cf.* Antonio Gramsci. *Cadernos do Cárcere*. *op. cit*. v. I, pág. 175.

22 *cf.* Carlos Nelson Coutinho. *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, *op. cit.*, pp. 139 e 140.

23 *cf.* Carlos Nelson Coutinho, *Gramsci*, *op. cit.*, p. 140.

'burguesia rural', herança de parasitismo legada aos tempos modernos pela dissolução, como classe, da burguesia comunal"[24]. A concertação de classes que permitiu a países "atrasados" como a Alemanha e a Itália a unificação nacional foi de tipo peculiar — a "revolução pelo alto" — e determinou um tipo específico de hegemonia em que o novo e o velho se amalgamam e a democracia política tarda a chegar às massas.

Aliado ao fator tradicional, específico de algumas nações, importam também para a análise de Gramsci as determinações "modernas" que impedem a coagulação da vontade nacional-popular. Dentre tais elementos, ganham relevância a estandardização intelectual dos indivíduos promovida "pelo sistema social democrático-burocrático"[25], numa forma de expor o problema muito próxima à de Weber, em suas análises sobre a relação entre burocracia e democracia modernas em *Economia e sociedade*[26]. Sobressai, ainda, seu enfoque sobre a problemática da "americanização" das sociedades, que guarda, num texto redigido em 1934, muita semelhança, como já frisou algumas vezes o sociólogo brasileiro Francisco de Oliveira[27], com vários diagnósticos elaborados pela Escola de Frankfurt. "Na América, a racionalização determinou a necessidade de elaborar um novo tipo humano, adequado ao novo tipo de trabalho e de processo produtivo: esta elaboração está agora na fase inicial e, por isso, (aparentemente) idílica. É ainda a fase da adaptação psicofísica à nova estrutura industrial (...)"[28].

É dessa forma que Gramsci já começa a identificar, no início da década de 30, como a "lógica da sociedade industrial" começava a penetrar em níveis mais profundos da subjetividade e a domesticar, além das preferências políticas, todo tipo de inclinação humana, inclusive a sexualidade. Esta se torna "função reprodutora e 'esporte': o ideal 'estético' da mulher oscila entre a concepção de 'reprodutora' e de 'brinquedo'"[29].

---

24 *cf.* Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. *op. cit.* v. III, pp. 17 e 18.

25 A passagem dos *Cadernos do cárcere* em que Gramsci se serve do conceito de "sistema social democrático-burocrático" é citada por István Mészáros, talvez o mais brilhante discípulo de Lukács, em sua discussão sobre "A alienação e a crise da educação". In: *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006, pp. 275-276. Na edição brasileira já citada de Carlos Nelson Coutinho, utilizada neste artigo, tal passagem se encontra à p. 22 do v. II.

26 Max Weber. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963, pp. 229 a 282 ("Burocracia").

27 *cf.* Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. *op. cit.* v. III, textos de apresentação localizado na "orelha" da brochura.

28 *cf.* Antonio Gramsci, *Cadernos do cárcere*. *op. cit*. v. IV, p. 248.

29 *idem. ib.* p. 250.

A "Reforma Intelectual-Moral"

A transformação radical almejada por Gramsci, e possível de ser levada a cabo pelo novo príncipe, pressupõe uma reorganização de todas as instituições sociais, sempre com o objetivo de alcançar um "nível mais elevado de civilização". Nesse processo, a educação e as instituições de ensino em geral adquirem um papel central, tendo no horizonte a necessidade de aproximar "dirigentes e dirigidos" e de reverter a tendência à restrição tecnicista do pensamento, promovida pela "intelectualização" burocrática das massas urbanas.

Esse horizonte, aliás, está presente também nos modos propostos por Gramsci de organizar a imprensa socialista. Em sua função pedagógica, ela deverá ser capaz de dissolver as velhas imagens mitológicas e fantásticas que povoam o senso o comum, com seções dedicadas à ciência moderna e seus debates relevantes. Ao mesmo tempo, deverá ser capaz de articular as preocupações atinentes ao nicho específico ao qual é escrita às questões mais globais e mais intrincadas do ponto de vista ético e político, realizando dessa forma um verdadeiro contraponto ao tipo de jornalismo que em geral se praticava na Itália daquele tempo. Observando a imprensa que temos no início do século XXI, constata-se mais um exemplo da atualidade das reflexões carcerárias de Gramsci...

No que toca à educação — esfera primordial da "reforma intelectual-moral" — as transformações profundas deveriam começar a processar-se já na escola.

> A escola unitária deveria corresponder ao período representado hoje pelas escolas primárias e médias, reorganizadas não somente no que diz respeito ao método de ensino, mas também no que toca à disposição dos vários graus de carreira escolar. O nível inicial da escola elementar não deveria ultrapassar três-quatro anos e, ao lado do ensino das primeiras noções "instrumentais" da instrução (ler, escrever, fazer contas, geografia, história), deveria desenvolver sobretudo a parte relativa aos "direitos e deveres", atualmente negligenciada, isto é, as primeiras noções do Estado e da sociedade, enquanto elementos primordiais de uma nova concepção do mundo que entra em luta contra concepções determinadas pelos diversos ambientes sociais tradicionais, ou seja, contra as concepções que poderíamos chamar de folclóricas (...) De fato, a escola unitária deveria ser organizada como escola em tempo integral, com vida coletiva diurna e noturna, liberta das atuais formas de disciplina hipócrita e mecânica, e o estudo deveria ser feito coletivamente, com a assistência dos professores e dos melhores alunos, mesmo nas horas do estudo dito individual etc.[30]

---

30 Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. *op. cit.* v. II. p. 38.

Em seguida, tratando da mediação entre o ensino escolar e universitário, afirma: "O estudo e o aprendizado dos métodos criativos na ciência e na vida devem começar nesta última fase da escola, não devendo mais ser um monopólio da universidade ou ser deixado ao acaso da vida prática: esta fase escolar já deve contribuir para desenvolver o elemento da responsabilidade autônoma nos indivíduos, deve ser uma escola criadora"[31]. Sobre o ensino superior e seu vínculo com a vida prática, "seria útil possuir o elenco completo das academias e das outras organizações culturais hoje existentes (...) em grande parte, trata-se de cemitérios da cultura, embora desempenhem uma função na psicologia da classe dominante (...) A colaboração entre esses organismos e as universidades deveria ser estreita, bem como com todas as escolas superiores especializadas de qualquer tipo (militares, navais etc.)"[32].

Conclusão

Dentro do tema da ética, esperamos ter deixado claro que a conquista da autodeterminação humana, projetada pelas primeiras revoluções liberais, continua, em Gramsci, a ser considerada um "porvir". A sua efetivação precisa ser mediada por um grande organismo coletivo que proceda a uma profunda reforma intelectual e moral, conjugada com outra, no "mundo econômico". Os objetivos da primeira dizem com a necessidade de pôr fim ao "especialismo sem vida"[33] que começava a se tornar insuportável na sociedade industrial dos anos 1930, e que reduzia a reflexão racional à mais estreita tecnicidade, e relegava a um segundo plano a preocupação ética.

> O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloqüência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, "persuasor permanente", já que não apenas orador puro – mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece "especialista" e não se torna "dirigente" (especialista + político)[34].

---

31 Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. *op. cit.* v. II. p. 39.

32 *idem. ib.* p. 41.

33 *cf.* Georg Lukács. "Los sufrimientos del joven Werther". In: *Goethe y su época*. México DF: Grijalbo, 1968, p. 76.

34 *cf.* Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere*. *op. cit.* v. II. p. 53.

Bibliografia Principal

BOBBIO, Norberto. *Ensaios sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo e política*. São Paulo: Cortez, 1996.

GRAMSCI, Antonio; COUTINHO, Carlos Nelson (org.). *Cadernos do cárcere.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, 6 vols.

GRAMSCI, Antonio; COUTINHO, Carlos Nelson (org.). *Escritos políticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, 2 v.

MÉSZÁROS, István. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

MÉSZÁROS, István. *Teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.

SADER, Emir (org.). *Gramsci. Poder, política, partido.* São Paulo: Expressão Popular, 1992.

TOGLIATTI, Palmiro. *Socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Ilha (Edições Muro), 1980.

Bibliografia de Apoio

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental e nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2004.

HORKHEIMER, Max. "Teoria tradicional e teoria crítica". In: *Textos Escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

LUKÁCS, Georg. *Goethe y su época*. México DF: Grijalbo, 1968.

WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

WALTER Pedrozo Parente de Andrade é graduando em direito pela USP e bolsista pela FAPESP.
E-mail: walter.andrade85@gmail.com.

A Sapiência e as Sete Artes Liberais Segundo Hugo de São Vítor

Wesley Rodrigues Athayde

Resumo

Quando, no século XII, Hugo de São Vítor reformula o conteúdo do ensino filosófico, dividindo-o em quatro grandes ciências: *lógica, prática, mecânica* e *teórica*, ele o faz com o objetivo de conduzir o homem ao conhecimento das coisas divinas. As três primeiras ciências (prática, mecânica e lógica), ele direciona para orientar o homem em sua vida natural e a última, a ciência teórica, para conduzi-lo ao conhecimento supremo. Segundo Hugo de São Vítor, a ciência teórica constitui "uma via especial para se chegar ao conhecimento da sabedoria divina". Ele a considera como a ciência que investiga a verdade das coisas. Portanto, tendo o homem conhecimento das artes que constituem essa ciência, teria condições de alcançar a sabedoria perfeita, ou seja, a sapiência divina.

Palavras-chave: Sapiência, artes liberais, leitura.

A Sapiência (Mente de Deus)

O ensinamento primordial do *Didascálicon* de Hugo de São Vítor é um convite aos jovens alunos da época a buscar a Sapiência, a Mente de Deus, o renovo do espírito, do homem: "De todas as coisas a serem buscadas, a primeira é a Sapiência, na qual reside a forma do bem perfeito"[1].

Mas como Hugo São Vítor enxerga essa Sapiência? Para ele, a Sapiência é a essência primordial da qual brotam todas as coisas, uma essência geradora que se torna prenha, proporcionando o nascimento de tudo que existe no universo. Como a razão divina está dentro do homem e o ilumina, Ela faz com que ele tenha uma tendência natural a buscar esse renovo, ou seja, caminhar em direção à Sapiência.

Para Hugo de São Vítor, a Sapiência é a razão organizadora de todas as coisas que existem e se apresenta como a forma primeira de todas as formas, pois dela nasceu tudo que existe no universo, ou seja, tudo que existe criado origina-se de um arquétipo, ou de uma forma primeira.

Ele sustenta que a alma humana é por natureza dividida em sentido e inteligência. Essa divisão estabelece os modos de sua atuação. Desta forma, o homem atua pelos sentidos quando se aplica às coisas sensíveis (razão humana), tratando de sua manutenção e preservação no mundo material, e pela inteligência (razão divina), quando almeja as coisas intelectíveis, a Mente Divina: "Dividida a alma, ela reúne o seu movimento em dois círculos"[2], "pois, seja que pelos sentidos ela se volte para as coisas sensíveis, seja que pela inteligência ascenda às coisas invisíveis, ela circula trazendo para si a semelhança das coisas"[3].

Parece que, para o vitorino, a alma possui o conhecimento do espírito e da matéria sensível (conhecimento divino e conhecimento material, que diz respeito ao homem). O conhecimento dessas duas partes está intrínseco na alma humana, embora muitos, não se apercebendo disso, conservam apenas o conhecimento das coisas sensíveis, ignorando que haja um outro conhecimento superior do que é inteligível.

Como o conhecimento da Sapiência está acima de qualquer sabedoria, seja ela ligada às artes técnicas e seu exercício, seja ligada ao conhecimento das coisas divinas, cabe à filosofia (que trata e vai além dessas duas partes) certa aproximação

---

1 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, I, p. 47.

2 Boethius. *Anicii Manlii Boethii Philosophiae Consolatio 3. m9.*

3 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, I, p. 49.

e manutenção da amizade com a razão primordial: "A filosofia é, portanto, o amor, a procura e certa amizade com a Sapiência, mas não aquela sabedoria que se ocupa de ferramentas e de ciências produtivas, e sim aquela Sapiência que, não carecendo de nada, é mente viva e "única razão primordial das coisas"[4].

Para Hugo, quando o homem está filosofando, a Mente de Deus está iluminando sua mente; todo o desenvolvimento de idéias e pensamentos que chega ao filósofo e que será apresentado ao mundo tem origem na Mente Divina. O ato de assemelhar-se à Sapiência é que proporciona ao filósofo esta iluminação e a proximidade dele com Deus se torna mais intensa, transformando-o num manancial de sabedoria e excelência no que diz respeito à razão humana.

A Razão Humana (*Ratio*)

A investigação da busca da Sapiência em Hugo de São Vítor pode partir do conceito que ele estabelece para a razão (*ratio*). No *Didascálicon*, é tratada logo no primeiro livro, no cap. 3, a razão humana, mas Hugo procura situá-la na ordem de todos os viventes. Essa *ratio*, privilégio do homem, Hugo associa a duas outras potências: a primeira para manutenção e preservação do corpo humano, a segunda para controle das percepções sensíveis, ou seja, permitir que o homem arbitre sobre as coisas corretamente; e uma terceira potência, de âmbito divino, que vai orquestrar corretamente os atos e pensamentos humanos conforme a excelência da sabedoria de Deus[5].

Ele apresenta a razão como tendo no homem seu habitat natural, estando ela contida intrinsecamente na alma humana e sendo ela o único caminho para a regeneração do estado caótico em que se encontra a humanidade. Não obstante, devido à condição do homem nesse mundo material em que as paixões o distraem, essa *ratio* divina depositada nas profundezas de sua alma, sofre constantes combates pelas formas sensíveis que "aqui" existem, causando ferimentos em seu corpo e em seu espírito (*cf. Didascálicon* I,5).

---

4 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, I, 2 p. 53.

5 "Em geral, pode ser detectada uma potência tríplice da alma em sustentar os corpos. Uma confere ao corpo somente a vida, para que, nascendo, cresça e, alimentando-se, continue a viver. A segunda oferece a capacidade de discernimento mediante a percepção sensível. A terceira é dotada da força da mente e da razão". *idem. ib.* II, 3, p.55. Em outros viventes, que não o homem, aparecem apenas a primeira potência nos vegetais e a primeira e segunda nos animais.

Porém, o filósofo sustenta que, se o homem, pelo esforço e disciplina, empenhar-se em um combate contra as coisas sensíveis, apegando-se cada vez mais às coisas divinas ou intelectíveis, alcançará a felicidade tanto para o corpo como para a alma. Pois, segundo Hugo de São Vítor, "Todas estas almas, tendo já feito parte daquela substância intelectível primordial, pelo contato com os corpos degeneraram de intelectíveis para inteligíveis, de modo que elas, agora, mais que serem conhecidas, conhecem, e, em virtude da pureza da inteligência, se tornam tanto mais felizes, quanto mais se aplicam às coisas intelectíveis"[6].

Essas potências da alma, que se apresentam no homem, têm dois objetivos: o primeiro, de preservar sua vida material; é a sobrevivência e se refere a ações humanas do domínio do que Hugo chama a ciência. O segundo, de conduzir o homem ao conhecimento das coisas divinas, domínio da inteligência. É por esse motivo que o vitorino estabelece no *Didascálicon* a divisão das artes em quatro partes; três delas para orientar a razão humana (prática, mecânica e lógica), e uma para conduzi-lo ao divino (teórica).

Assim sendo, as ciências, que constituem a filosofia, são uma preparação (costumes e trabalhos) para o homem chegar ao seu maior objetivo, que é a Sapiência. É como se as três primeiras ciências juntas (a mecânica, a lógica e a prática) contivessem uma espécie de aparato que proporciona ao homem uma base disciplinar que vai desde a manutenção e preservação de seu corpo até sua postura perante a família e a sociedade, o desenvolvimento do trabalho e o bom uso da palavra. Somente com o equilíbrio e harmonia nessas ciências é que o homem poderá iniciar sua jornada em direção à Sapiência. Essa excelência nos atos humanos se aplica nas ciências praticas, mecânicas e se estende até a ciência lógica, tendo o homem, portanto, condições de preparar-se para receber o conhecimento da ciência que é considerada por Hugo de São Vítor a doce Sapiência: a teórica.

As Sete Artes Liberais

Hugo de São Vítor, combinando diversas fontes, divide a filosofia em quatro tipos ou ciências: teórica, prática, mecânica e lógica. Cada uma dessas partes da filosofia contém, por sua vez, outras diversas ciências. Desde a tríade teórica (teologia, matemática e física) até as artes do trívio (gramática, dialética e retórica), incluídas na lógica. No meio estão o quadrívio (aritmética, geometria, astronomia e música), identificado com a matemática, a tríade prática (ética,

---

6 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, II,3 p. 87.

econômica e política) e as sete artes mecânicas (lanifício, armadura, navegação, agricultura, caça, medicina e teatro). Embora Hugo desmembre as sete artes liberais, identificando o quadrívio à matemática, uma parte da filosofia teórica, e incluindo o trívio na lógica, continua a lhes atribuir um papel relevante.

De fato, o que é feito é uma inovação na divisão da filosofia, dividindo-a em quatro partes: teórica, prática, mecânica e lógica, tirando o trívio e o quadrívio (as sete artes liberais da Idade Média) da divisão principal da filosofia e colocando-os como subdivisão da lógica e da matemática[7].

No *Didascalicon de studio legendi libri VI* (algo como que "Ensinamento sobre a dedicação ao aprendizado pela leitura, em VI livros"), diz ele no livro III, cap. 3:

> De todas estas ciências acima enumeradas, os antigos destacaram de modo especial sete delas em seus programas de ensino. Nelas viram tanta utilidade em comparação com todas as outras que, qualquer um que adquirisse firmemente o conhecimento delas, chegaria ao conhecimento das outras, mais pesquisando e praticando do que ouvindo. Elas são como instrumentos pelos quais ao espírito é preparada a via para o pleno conhecimento da verdade filosófica. Por esta razão se chamam "trívio" e "quadrívio", pois por elas, como se fosse por algumas vias, o espírito vivo penetra nos segredos da sabedoria.[8]

Embora Hugo de São Vítor coloque o trívio e o quadrívio como subdivisão da lógica e da matemática — em sua nova divisão da filosofia — em momento algum diminui o valor dessas artes. Sustenta que estas são o fundamento de todo o saber filosófico e possuem entre si uma ligação tão estreita que não há como desprezar uma e abraçar as outras: "Hugo pensa que todas as disciplinas são solidárias: se falta uma delas todas as outras não farão um filósofo... Prender-se a algumas ciências particulares, abandonando as outras, não pode conduzir à verdadeira sabedoria"[9].

Com razão, entendem-se essas artes como membros que formam um único corpo e, faltando um dos membros, o corpo se torna debilitado, deixando seu estado perfeito e tornando-se defeituoso e incompleto. Sem uma dessas artes a filosofia deixa de ser filosofia e consequentemente deixa de produzir filósofos: "Na verdade, o fundamento de todo o saber está nas sete artes liberais, as quais, mais que as outras, devem estar à mão, como aquelas sem as quais a disciplina

---

7 Vide anexo I.

8 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, III, 3, p. 137. Rosa Luxemburgo.

9 Édouard Jeaneau. *A filosofia medieval*. Lisboa: Edições 70 p. 57.

filosófica nada costuma ou pode explicar e definir. Elas são tão conexas entre si e necessitam tanto dos fundamentos recíprocos uma da outra, que, se apenas uma faltar, as outras não podem produzir um filósofo"[10].

A Filosofia

No *Didascálicon*, a filosofia é definida como "a disciplina que investiga exaustivamente as razões de todas as coisas humanas e divinas"[11].

Hugo de São Vítor a divide em quatro ciências: a ciência teórica, ciência prática, ciência mecânica e ciência lógica. Essa divisão apresentada por Hugo de São Vítor difere da divisão de Boécio, por nesta não conter a ciência mecânica: "Boécio distingue três espécies de Filosofia, a saber: a especulativa, que se ocupa da natureza das coisas a ser investigada; a moral, que se ocupa da dignidade da vida a ser considerada; a racional, denominada lógica pelos gregos, que se ocupa da ordem dos argumentos a serem compostos"[12].

No início do livro, é apresentada uma citação de Boécio asseverando que: "A filosofia é, portanto, o amor, a procura, e certa amizade para com a sabedoria, mas não aquela sabedoria que se ocupa de algumas ferramentas, e de alguma informação e ciência fabril, e sim aquela sabedoria que, não carecendo de nada, é mente viva e única razão primordial das coisas"[13]. Todavia, Hugo esclarece que o que Boécio assevera é que o campo de atuação da filosofia se estende a todas as ciências no que tange aos princípios teóricos, não se aplicando à realização prática, ou seja: os atos pensados cabem à filosofia e o atos executados às ciências técnicas e produtivas (*cf. Didascálicon* I,4).

"Ora, Boécio não chama de filosofia qualquer ciência, mas apenas a que se detém nas coisas mais elevadas"[14]. Sendo, a filosofia o amor, a procura e a amizade com a sabedoria, mesmo não estando o conhecimento de ferramentas e ciências produtivas em seu âmbito, abrange todas as ciências, pois, antes da execução por meio de ferramentas tem que haver o ato de pensar e este pertence à filosofia. Dessa forma, Hugo de São Vítor considera o trabalho humano como parte da filosofia, pois, por seu aspecto teórico, em que o homem volta seus olhos para as formas

---

10 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, III, 4, p. 143.

11 *idem. ib.* I, 4, p. 59.

12 Pedro Abelardo. In: *Lógica para principiantes*, p. 39.

13 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, I, 2 p. 53.

14 Pedro Abelardo. In: *Lógica para principiantes*, p. 39.

exemplares e só então as estendem à execução da obra, imitando a natureza, idéia divina, esse trabalho passa a ter uma dimensão filosófica (*cf. Didascálicon* I, 4,9 e 10).

Observa-se no *Didascálicon* que toda a ação é divina ou humana: quando a ação é de âmbito divino, se faz presente a inteligência; quando é de âmbito humano, a ciência se apresenta. Como a Sapiência guia todas as ações do homem, cabe à filosofia estudar tanto a ciência quanto a inteligência, tanto os atos humanos quanto os atos que buscam o conhecimento da divindade.

Sobre as Ciências que Compõem a Filosofia

A nova divisão da filosofia apresentada por Hugo de São Vítor compõe-se de vinte e uma disciplinas e, levando-se em considerações os vários níveis dessa divisão, esse número chega a vinte e oito[15].

De fato, essas ciências ou artes não foram construídas ou elaboradas por Hugo de São Vítor, elas nasceram em lugares diferentes e por grande variedade de autores.

A Grécia contribuiu com Lino na teologia; Tales de Mileto na física natural; na aritmética, Pitágoras de Samo; na música aparecem Lino, Zeto, Anfião e Pitágoras; na geometria, Euclides e Erastóstenes. Atlas foi quem idealizou a astronomia (daí o mito de ele sustentar o céu); na ética, Sócrates e Platão; na mecânica, Hesíodo de Ascre, Demócrito e Mago; na fabricação da lã, Minerva e Dédalo; no uso do trigo, Ceres; na medicina, Apolo e, quinhentos anos depois, Hipócrates, isso porque depois de Apolo não se deu muita atenção à medicina. O alfabeto grego foi elaborado pelos fenícios; Darete escreveu a história de Tróia; Heródoto foi o primeiro historiador, depois Ferécide; na dialética têm-se Parmênides. "Platão, por sua vez, após a morte de seu mestre Sócrates, movido pelo amor da sabedoria, emigrou para o Egito, e de lá, após ter aprendido as artes liberais, voltou a Atenas, onde, tendo reunido os discípulos na Academia, que era a casa dele, dedicou-se aos estudos da filosofia"[16]. Platão ensinou a lógica racional aos gregos, depois foi ensinada por Aristóteles, seu discípulo, e a retórica iniciou-se com Demóstenes.

Do povo hebreu, Tubal, da estirpe de Caim, contribuiu com a música, parece que Cam, filho de Noé, teria iniciado o estudo de astronomia e Abraão teria sido o primeiro a formar os egípcios em astrologia. O alfabeto

15 Vide anexo 1.

16 Remigius de Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam* 4,2.

hebraico foi construído por Moisés e o alfabeto dos caldeus e dos sírios por Abraão. Moisés teria sido o primeiro a escrever uma história divina.

Os Caldeus teriam sido os primeiros a ensinar astrologia. Roma contribuiu nas artes mecânicas com Catão e Marco Terêncio. Os egípcios contribuíram com a geometria; Ptolomeu, rei do Egito, reorganizou a astronomia; Isis e Osíris deram sua contribuição na fabricação da lã, no uso do trigo e em seu tempo foi inventada a gramática. "O Egito é a mãe das artes, que de lá vieram para Grécia e depois para a Itália"[17].

Na Idade Média surgiu o teólogo João Escoto; a física teve Plínio; a aritmética foi traduzida por Apuleio e Boécio, que também traduziu as obras de Euclides; na ética, Cícero organizou os livros sobre a República em latim e Fronto escreveu sobre a conduta militar; no uso do trigo se destacaram Piluno e Tago. Carmenta, mãe de Evandro, inventou o alfabeto latino, Marco Terêncio Varro traduziu a dialética do grego para o latim, Cícero elaborou os tópicos. A retórica iniciou-se com Tísia, e foi traduzida do grego para o latim por Túlio, Quintiliano e Ticiano.

São estes os possíveis autores das artes apresentados por Hugo de São Vítor. Percebe-se — como no caso da Grécia antiga — que os autores de algumas artes estão relacionados com personagens da mitologia grega, como no caso da arte de fabricação da lã que foi ensinada aos gregos por Minerva.

O Fruto da Leitura Divina

As Sagradas Escrituras podem ser apresentadas ou entendidas de três modos diferentes: o modo histórico, o alegórico e o moral. Todavia, nem todos os escritos bíblicos contêm esse três modos de interpretação: uns podem interpretar-se apenas historicamente, outros apenas alegoricamente e outros apenas moralmente. Pode acontecer que em alguns escritos possamos interpretá-los das três maneiras (histórica, moral e alegórica).

Além do significado das palavras, no elóquio divino encontramos o significado das coisas que é de uma excelência muito maior que o das palavras, pois foi prescrito pela natureza: "A palavra é a voz do homem, a coisa é a voz de Deus"[18].

Quanto à maneira especial de falar das escrituras sagradas, Hugo de São Vítor apresenta sete regras para proferi-la: a primeira regra diz respeito ao senhor

---

17 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, III, 1, p. 137.

18 *idem. ib.* V, 3, p. 209.

e seu corpo, a segunda regra pertence ao corpo verdadeiro e ao corpo misto do Senhor, a terceira concerne à letra e ao espírito ou a lei e a graça, a quarta regra refere-se à espécie e ao gênero, a quinta regra diz respeito ao tempo, a sexta pertence à recapitulação e, finalmente, à sétima regra concerne o diabo e seu corpo. No livro V, capitulo 4 do *Didascálicon*, Hugo de São Vítor expõe com minúcia cada uma dessas regras, esclarecendo de tal forma que o estudante possa assimilá-las, compreendê-las e colocar como adjunto em sua mente e coração.

Todavia, se a leitura das Escrituras Divinas enriquece o conhecimento, para que o aluno colha o fruto dessa leitura não é necessário somente ler os textos sagrados, mas ter conhecimento do modo e da ordem de leitura, ou seja, além do modo, ter um método a ser aplicado, para que seu estudo avance. Nesse palmilhar — segundo Hugo de São Vítor — para que o aluno entenda com mais facilidade as coisas que devem ser feitas, é necessário, antes, que ele entenda o que não se deve fazer.

Existem três coisas que impedem o aluno a progredir nos estudos, a saber: a negligência, a imprudência e a má sorte. A negligência é estudar sem afinco, dedicação e amor, ela está relacionada com a displicência; já a imprudência ocorre quando não há ordem e o método apropriado de estudo não é o correto; finalmente, a má sorte ocorre em situações em que o aluno é impossibilitado de prosseguir nos estudos devido a problemas de saúde, dificuldade financeira, retardo mental ou escassez de professores. Por essa razão, Hugo de São Vítor esclarece que num grande número de alunos que se destacam pelo emprenho e pelo trabalho, poucos conseguem chegar verdadeiramente ao saber: "Direi logo qual é a razão pela qual numa grande massa de estudantes, muitos dos quais se destacam pelo engenho, e se dedicam com afinco ao trabalho, tão poucos, que podem ser contados nos dedos, conseguem chegar ao saber"[19]. Logo em seguida, Hugo de São Vítor responde que a razão desse insucesso deve-se à aplicação e o método da aplicação usados de maneira incorreta no trabalho. Se não há essas duas coisas[20], o trabalho não avança, o estudante está fadado à frustração, ou seja, a trabalhar muito e nunca alcançar verdadeiro saber:

> Repare em duas pessoas atravessando o bosque, uma suando através de desvios, a outra escolhendo os atalhos de um traçado reto: fazem o percurso com o mesmo ritmo, mas não chegam no mesmo tempo. E o que denominaria eu a Escritura senão uma floresta, cujas frases colhemos na leitura como se fossem frutos dulcíssimos e as ruminamos na

---

19 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, V,5, p.217.

20 Aplicação e método de aplicação.

> reflexão? Aquele, portanto, que em tão grande multidão de livros não mantém um método e uma ordem de leitura, este, como se vagueasse na densidade da floresta, perde o caminho do percurso certo, sempre estudando — como se diz — nunca chegando ao saber.

Todo trabalho que Hugo de São Vítor apresenta sobre o aprendizado e a leitura dos textos divinos tem um resultado a ser alcançado. Os frutos da leitura divina são proporcionar conhecimento e bons costumes à mente.

Como visto anteriormente, as Sagradas Escrituras podem ser apresentadas ou entendidas de três modos diferentes: o modo histórico, o alegórico e o moral. O *conhecimento* adquirido com a leitura dos textos sagrados está relacionado com a história e a alegoria, e os *bons costumes* com a tropologia, ou seja, o emprego da linguagem figurada ou alegoria moral.

De fato, a maneira como Hugo de São Vítor apresenta o caminho para o conhecimento divino[21] no *Didascálicon* é maravilhosa: na divisão das ciências que constituem a Filosofia, ele distingue as artes que preservam a vida do homem na terra[22] das que investigam a verdade das coisas[23], ou seja, que levam o homem ao verdadeiro conhecimento das coisas. O aparato que sustenta e faz o homem avançar no conhecimento das artes é a leitura e o aprendizado das Escrituras Sagradas — tarefa que pertence à teologia — e seu fruto vai além de viabilizar o conhecimento das artes: ele prepara o homem para o retorno a seu estado primordial e divino.

Anteriormente foi exposto que o resultado da leitura das Escrituras Sagradas era o conhecimento e bons costumes da mente. Ter bons costumes é conhecer as virtudes e as regras para uma boa vida e, para tal intento, Hugo de São Vítor propõe a leitura dos livros do sacro elóquio, que aconselham o total despojamento das paixões deste mundo, a vida no amor a Deus e como peregrino e estrangeiro neste mundo, procurar primeiros às coisas de Deus, pois as demais Ele se encarrega de nos dar[24], ou seja, estar buscando constantemente o caminho de volta à nossa pátria verdadeira.

A leitura das ações dos santos e a aprendizagem concernente à nossa vida disciplinada são caminhos para alcançar esse objetivo, porém o homem que

---

21 A Sapiência.

22 As artes pertencentes às ciências mecânica, lógica e prática (vide anexo I).

23 As artes pertencentes à ciência teórica (vide anexo I).

24 *"Mas buscar primeiro o reino de Deus e sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas"*. (Evangelho de São Mateus, cap. 6.33).

desejar palmilhar esse caminho deve ter moderação na leitura, ler as Escrituras para a edificação de sua vida, estudar não a literatura, mas as virtudes que há na leitura e esta deve ser motivo não de aborrecimento, mas de alegria e contentamento. Ler as escrituras apenas como ocupação e aflição de espírito é estar distante de fazer filosofia: "Para o filósofo cristão a leitura deve ser uma exortação, não uma ocupação, e deve nutrir os bons desejos, não matá-los"[25], pois a leitura feita de maneira incorreta causa aflição de espírito pela qualidade se for muito obscura e pela quantidade se for muito longa.

Essas orientações de Hugo de São Vítor não são apresentadas como repreensões à diligência dos que lêem, mas expostas para orientar o que ler, ensinar a melhor maneira de ler e mostrar que aqueles que aprendem são dignos de louvor. Embora seja esse o objetivo das orientações de Hugo de São Vítor sobre a leitura das Escrituras, nem todos a lêem com esse objetivo: uns a lêem apenas para seu conhecimento ou adquirir riquezas, também para se obter fama e honra e as intenções são pouco dignas; outros porque têm prazer em ouvir as palavras de Deus, não porque conduzem à salvação ou para desfrutarem de suas maravilhas, mas sim, para terem o prazer de conhecer e expor esse conhecimento com orgulho sem amor à misericórdia: "Que outras coisas estes fazem, diria eu, senão transformar os anúncios divinos em fábulas?"[26]. Finalmente, há os que lêem as escrituras com o objetivo de aniquilar os inimigos da verdade, ensinar o amor e a verdade. Estes são os justos e suas vidas se alicerçam em cinco coisas: a leitura ou instrução, a meditação, a oração, a pratica e a contemplação.

De fato, no final do capitulo V do *Didascálicon*, Hugo de São Vítor apresenta os cinco degraus que o homem deve alcançar em sua vida na terra, sendo o quinto degrau o fruto dos quatro precedentes, o prêmio dessa soberana vocação "(...) o primeiro degrau, a leitura, dá o entendimento; o segundo, a meditação, engendra o discernimento; o terceiro, a oração, pede; o quarto, a prática, procura; o quinto, a contemplação, encontra"[27].

Hugo de São Vítor encerra seus ensinamentos sobre a arte de ler relembrando quais os âmbitos em que se dá a ordem da leitura: disciplina, livro, narração e exposição; os três métodos de interpretação da escritura: interpretação histórica em sua ordem temporal, interpretação alegórica segundo a ordem de conhecimento, interpretação tropológica com atenção voltada mais às coisas que as palavras; e, ao final, ele expõe suas reflexões sobre os termos letras, significado, sentença e medição.

---

25 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, V, 7 p. 221.

26 *idem. ib.* V, 10, p. 233.

27 *idem. ib.* V, 9, p. 229.

No estudo é necessário que se aprenda antes de tudo a história e a verdade dos fatos que a fizeram acontecer. Para tal intento, se faz necessário seguir determinados passos: primeiro, verificar na história o que foi feito, para depois investigar quando foi feito, onde foi feito e, finalmente, por quais pessoas foi feito. Hugo de São Vítor enfatiza que no estudo não se deve desprezar nenhuma informação, pois nas mínimas coisas há algo a ser aprendido "Aquele que despreza as coisas mínimas, aos poucos definha"[28], "Aprenda tudo, e verá depois que nada é supérfluo. O saber limitado não é alegre"[29].

Quando o filósofo vitorino apresenta a importância do conhecimento da história, refere-se à história das Sagradas Escrituras e enfatiza que todos os livros são importantes conhecer, porém a alguns ele atribui — devido ao seu conteúdo — maior importância: "Você me pergunta se eu tenho algumas sugestões sobre os livros que são úteis para esse tipo de leitura. Acho que devem ser estudados mais estes: Gênesis, Josué, o livro dos Juízes, dos Reis e o livro das Crônicas. Quanto ao Novo Testamento, primeiro os quatro Evangelhos, depois os Atos dos Apóstolos". A leitura desses livros deve ser feita sobre tudo com ordem. Na desordem, nada será agregado ao conhecimento do aluno, ao passo que, na organização, os frutos da leitura serão colhidos. Na história é que se admiram os fatos de Deus. Ela é o princípio e fundamento da ciência sagrada e dela é engendrada a verdade da alegoria.

No *Didascálicon*, ele faz uma analogia da história e alegoria com as fundações de uma construção: "A fundação sob a terra, como dissemos, afigura a história, o edifício que é construído em cima sugere a alegoria. Por essa razão, a própria base deste edifício deve relacionar-se com a alegoria"[30].

Como num edifício, vários planos são levantados. Também nas páginas divinas esses planos são apresentados amalgamados com seus devidos mistérios.

Hugo de São Vítor enfatiza que são oito os planos contidos na Escritura Sagrada: o primeiro plano é o mistério da Trindade, ou seja, a existência de um Deus uno e trino antes de qualquer outra existência; o segundo plano é a criação de todas as criaturas, sejam visíveis ou invisíveis; o terceiro plano enfatiza o que é o pecado, qual sua origem e punição; o quarto plano são os sacramentos instituídos na origem sob a lei natural para a reparação do homem; o quinto plano são os escritos sobre essa lei; o sacramento sobre a encarnação do verbo é

---

28 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, VI, 3, p. 237.

29 *idem. ib.* VI, 3, p. 239.

30 *idem. ib.* VI, 4, p. 245.

o sexto plano; os sacramentos do Novo Testamento pertencem ao sétimo plano; e, finalmente, no oitavo plano tem-se o mistério da ressurreição.

Hugo apresenta, nesses oito planos, todo o mistério da divindade, sendo suas bases os próprios princípios desses mistérios.

A leitura é o caminho para desvendar esses mistérios e para edificação do edifício espiritual, porém, para tal intento, Hugo de São Vítor adverte para uma série de cuidados a serem tomados pelo aluno para que todo trabalho de leitura e aprendizado não venha a tomar rumos contrários à edificação espiritual. O aluno deve instruir–se sobre cada ponto relativo ao seu intento e à profissão da verdadeira fé, aprender primeiro aquilo que deve professar com segurança e crer verdadeiramente, as coisas que são ambíguas devem ser interpretadas de modo que não se contradigam e as que são obscuras devem, na medida do possível, ser elucidadas.

Aquilo que o aluno não conseguir desvendar pelo entendimento deve ser ignorado e ele deve prosseguir, precavendo-se desta forma de correr risco de interpretar as coisas erroneamente. Não deixar que as coisas contrárias à fé firmíssima venham mudar a opinião. Hugo de São Vítor também adverte sobre o perigo da letra "A letra mata, o Espírito dá a vida"[31], tendo o estudante que estar "consolidado pela verdade da inteligência espiritual"[32], para que a letra não venha a corrompê-lo e possa ele distinguir a letra que é boa das que são perversas: "É necessário, portanto, que sigamos, sim, a letra, mas de maneira a não preferir o nosso sentido ao dos escritores divinos, e não devemos segui-la sem crer que nela está depositado todo o juízo da verdade". Encerrando as instruções, Hugo de São Vítor adverte que o estudante não deve presumir instruir-se sozinho e, sim, auxiliar-se com os doutores e sábios, para que não acredite estar se iniciando, quando na verdade pode estar se seduzindo.

Quanto à tropologia ou moralidade, Hugo de São Vítor enfatiza que ela deve relacionar-se mais com o significado das coisas, pois nestas encontra-se a justiça natural que dá origem à disciplina moral ou justiça positiva: "Contemplando aquilo que Deus fez, conhecemos aquilo que devemos fazer. A natureza inteira fala de Deus, toda natureza ensina ao homem, toda natureza produz a razão, e nada no universo é infecundo"[33].

Quanto à ordem dos livros, há uma diferença entre a leitura histórica e a leitura alegórica, pois a histórica segue a ordem do tempo e a alegórica, a ordem do conhecimento.

---

31 Segunda Epístola do Apóstolo São Paulo Aos Corintios 3,6.

32 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, VI, 4, p. 251.

33 *idem. ib.* VI, 5, p. 251.

De fato, como foi enfatizado anteriormente, o estudo deve iniciar-se sempre das coisas claras e não das obscuras. Logo, segundo Hugo de São Vítor a leitura do Novo Testamento, deve ser feita antes do Velho Testamento pois nela é anunciada a verdade manifesta, ao passo que no Velho Testamento, tal verdade está anunciada envolta de imagens e de maneira oculta. No Velho Testamento, a verdade é uma promessa que se cumpre no Novo Testamento, pois sem conhecer o nascimento de Cristo, sua predicação, paixão, ressurreição e ascensão, é impossível penetrar os mistérios das figuras antigas.

Hugo de São Vítor esclarece que, quanto à ordem da narração, os textos das escrituras Sagradas nem sempre observam uma ordem de falar natural e contínua, porém, quanto à ordem da exposição do texto, ele enfatiza que esta contém três elementos, a saber: a letra, o significado e o pensamento. Toda narração deve conter no mínimo dois elementos, porém a letra deve estar sempre presente, pois, segundo Hugo de São Vítor, as próprias vozes são letras. Desta forma, a narração pode também ser constituída de letra e pensamento, (quando, para o entendimento é necessária uma exposição), letra e significado (quando o significado é claro) e de letra, pensamento e significado (quando "(..) algo é significado expressamente ou alguma outra coisa que é revelada por uma exposição é deixada subentendida"[34]).

A última instrução que Hugo de São Vítor apresenta no *Didascálicon* é quanto ao modo de ler. Na leitura das Escrituras Sagradas, a divisão se faz necessária, pois para tal intento é preciso dividir separando e dividir investigando. Divide-se separando quando se distingue as coisas que são confusas e divide-se investigando quando se revela as coisas que são obscuras.

Com a apresentação do capitulo 12 do livro VI, *O Modo de Ler*[35], Hugo de São Vítor, de uma maneira clara, concisa e brilhante, conclui sua explicação concernente à arte de ler.

Conclusão

Quando, no século XII, Hugo de São Vítor reformula o conteúdo da filosofia, dividindo-a em quatro grandes partes (teórica, prática, mecânica e lógica), ele o faz com o objetivo de conduzir o homem ao conhecimento das coisas divinas. Para tanto, Hugo de São Vítor direciona três dessas partes

---

34 Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, VI, 8, p. 259.

35 *idem. ib.* VI, 12, p. 265.

(prática, mecânica e lógica) para orientar o homem na sua vida terrena e uma delas (a teórica) para conduzi-lo no caminho para a Sabedoria Suprema: a Sapiência. Daí o motivo de Hugo de São Vítor chamar de Sapiência somente de a ciência teórica.

Para que o homem chegue ao conhecimento supremo, Hugo de São Vítor julga necessário, primeiro, que ele se prepare quanto ao seu modo de vida terreno, ou seja, que ele tenha princípios morais tanto na sua vida privada quanto na vida pública (conhecimento das artes pertencentes à ciência prática), que ele conheça as técnicas de trabalho para facilitar sua vida (conhecimento das artes pertencentes à ciência mecânica) e que ele saiba se comunicar bem, tanto na escrita como na arte de falar (conhecimento das artes pertencentes à ciência lógica).

Tendo o homem alcançado certa disciplina e harmonia em sua vida terrena, Hugo de São Vítor julga estar ele apto a palmilhar o caminho para o conhecimento da Sapiência. Para tanto, é necessário o conhecimento das artes pertencentes à ciência teórica (teologia, matemática e física).

Na investigação feita sobre as artes que constituem a ciência teórica, Hugo de São Vítor as considera artes que investigam a verdade das coisas. Essas artes não se preocupam, por exemplo, em manter biologicamente a vida do homem na terra, mas sim em conduzi-lo — através de suas verdades — a um novo caminho que lhe permite chegar à Mente de Deus, o conhecimento perfeito e puro das coisas.

Hugo enfatiza que tanto a teologia, quanto a física, a aritmética, a música, a geometria e a astronomia têm esse objetivo. Buscando-se a verdade das coisas, ou seja, o cerne de onde elas são geradas, chega-se ao conhecimento das coisas supremas, pois é nesse centro, do qual emana a essência de tudo que existe, que se aloja a Sabedoria Suprema. Se o homem chegar a esse nível de conhecimento das coisas, chega à Sapiência Divina.

Para tanto, é necessária certa ordem e método de leitura dessas artes e importante via para realização dessa façanha apresentada por Hugo de São Vítor é a leitura das Escrituras Sagradas com suas particularidades. Afinal, é de suma importância saber como as Escrituras Sagradas devem ser lidas por aqueles que procuram nela o verdadeiro saber.

Hugo de São Vítor apresenta como parte da educação a meditação, porém no *Didascálicon – Da arte de ler*, apresentado por ele, essa parte é omitida, pois acreditando ele que tamanho argumento merecesse um tratado especial, prefere calar-se totalmente a dizer algo incompleto.

Todavia, se a meditação no âmbito da educação é omitida por Hugo de São Vítor em seu *Didascálicon – Da arte de Ler*, é possível que ela possa ser investigada em

outros escritos e por outros filósofos. Hugo de São Vítor a define como algo muito sutil e ao mesmo tempo jucundo, que ensina os principiantes e exercita os mais experientes[36], mostrando, dessa forma, sua importância e enfatizando que deve ser tratada com merecida atenção.

Como este assunto não se esgota neste trabalho, seria interessante uma investigação mais detalhada e aguçada sobre a meditação no processo de educação, consagração à Sapiência e busca da mesma sob a ótica de um filósofo medieval, como Hugo de São Vítor, e que por certo seria de grande valia e agregaria muito ao conhecimento do homem contemporâneo.

Referências Bibliográficas

SÃO VITOR, Hugo de. *Didascálicon: Da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001. 277 p.

SAINT-VICTOR, Hugo de. *L'Art de lire: Didascalicon*. Paris, 1991. 238 p. (S*agesses chrétiennes. Intr., trad. et notes par* Michel Lemoine).

ST. VICOTOR, Hugh of. *On the Sacraments of the Christian Faith (De Sacramentis)*. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, Trad. Roy J. Deferrari, 1951.

BARON, R. *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Paris: P. Lethielleux, Éditeur, 1957. 280 p.

BARON, R. "L'insertion des arts dans la philosophie chez Hugues de Saint-Victor". In: *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge.* Paris: Montréal: Institut d´études médiévales; Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1967.

MONGELLI, L. M. (Coordenadora). *Trivium e Quadrivium – As artes liberais da idade média.* Cotia: Íbis, 1999. 328 p

---

36 "Algo muito sutil e ao mesmo tempo jucundo é a meditação que instrui os principiantes e exercita os avançados" Hugo de São Vítor. *Didascálicon da arte de ler*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001, VI, 13,p. 265.

BOEHNER, Ph. e GILSON, E. *História da filosofia cristã*. 6ª Edição Petrópolis: Editora Vozes, 1970. 582 p.

AGOSTINHO. *A doutrina cristã*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991. 284 p.

WESLEY Rodrigues Athayde é graduado em Filosofia pela PUC/SP.

E-mail: wathayde@gmail.com.

Crítica e Arte

Por entre as Fissuras do Modelo Republicano Francês: *Análise Fílmica de* O Ódio *(1995) de Mathieu Kassovitz*

Francisco Toledo Dayrell de Lima

Introdução Contextual e Atualidade do Tema

> *A França é uma República indivisível,*
> *laica, democrática e social. Ela assegura*
> *a igualdade perante a lei a todos os*
> *seus cidadãos sem distinção de origem,*
> *de raça ou de religião.*
> *(Artigo 2, Constituição de 1958)*

No dia 6 de Abril de 1993, a polícia no *18ème arrondissement* de Paris abordou três jovens, dois deles menores de idade, que estavam supostamente roubando cigarros. Há uma grande população imigrante nesta área e os habitantes reclamam dos incessantes controles de identidade e policiamento bruto. Um dos jovens abordados tinha 17 anos e se chamava Makomé M'Bowole, nascido no ex-Zaire. Ele foi levado à delegacia para conversar com o investigador de polícia. Após duas horas, ele foi posto em custódia.

> O Procurador exigiu a soltura dos jovens envolvidos. Os pais de M'Bowole não conseguiram ser encontrados. O oficial continuou o interrogatório, atirou e matou o menor. Segundo as testemunhas, o menor estava xingando o oficial. Este se irritou e colocou sua arma na têmpora do menino, disparando por acidente. "Eu só queria assustá-lo": foi o que o oficial disse em sua defesa.[1]

Esse episódio resultou numa série de violentos distúrbios, que o filme *O Ódio* (1995), de Mathieu Kassovitz usa como ponto de partida para delinear a realidade social da França contemporânea. A semelhança com o ocorrido doze anos depois é assombrosa — quando uma perseguição policial, culminando na morte de dois jovens eletrocutados ao se esconder num transformador de energia de alta tensão, desencadeou dias de revoltas e depredações públicas em outubro e novembro de 2005. Não parece ser um fato isolado e desviante, mas algo revelador do "mal-estar profundo"[2] da sociedade francesa que o próprio presidente da França, Jacques Chirac, admitiu existir no seu comunicado oficial televisionado ao país. De fato, o país vem sendo palco do aumento do desemprego estrutural que atinge majoritariamente as populações das *banlieues* e do recrudescimento da repressão policial e de inúmeras discriminações — particularmente ligadas à imigração.

Trata-se de um fosso conceitual e real entre os franceses "genuínos" e os franceses estrangeiros (por exemplo, filhos de imigrantes). Mas afinal, quem são os estrangeiros? Os recém-imigrados, que não possuem cidadania francesa, ou os franceses considerados menos franceses, por causa de suas origens étnicas? Essa confusão pode ser nula nos rigores formais da lei, mas a experiência cotidiana das discriminações revela que o modelo republicano francês e seu humanismo universalista estão fraturados...

O ano de 1968 é sempre evocado como marco de rupturas. A França vivia o auge de "trinta anos gloriosos" de prosperidade econômica. A tônica de 1968 era a ruptura com padrões comportamentais atrasados, que não mais condiziam com os novos tempos. A pílula anticoncepcional trazia as mulheres para a arena da participação na sociedade e urdia a liberdade sexual. A Guerra do Vietnã escrachava a estupidez das agressões militares e do uso de jovens alistados como buchas de canhão. Nos EUA, os negros se levantavam contra a ancestral discriminação que sofriam. As instituições educacionais já não condiziam com a expectativa dos jovens universitários. Era uma reação contra um estado de coisas. Havia, em toda parte, uma espécie de denomi-

---

1 Episódio tirado do relatório de 1994 da Anistia Internacional sobre os abusos de direitos humanos cometidos pela polícia francesa, disponível no site *http://www.jura.uni-sb.de/france/Law-France/ai.html*.

2 Dossiê "Émeutes en France", disponível no site *www.afrik.com* (*cf.* bibliografia).

nador comum nas diferentes manifestações: a recusa ao modo de vida e às regras do jogo que o capitalismo impunha. Por trás das manifestações, havia um sonho, uma utopia. Foram momentos de explosão coletiva em busca de saídas coletivas.

A atual rebelião dos jovens europeus é diferente. É uma explosão de raiva, um extravasar de sentimentos contidos. Estão fartos de serem estrangeiros em sua própria terra. Filhos de imigrantes, mas nascidos na Europa, sofrem a dura exclusão de serem muçulmanos, negros, mestiços. Estão fora do mercado de trabalho, como sempre estiveram fora da aceitação como cidadãos de fato. Diferentemente de seus pais, que migraram para a Europa quando havia trabalho em abundância e faltava mão-de-obra, os que agora incendeiam carros são vítimas de uma crise de identidade: têm menos vínculos culturais com a terra dos pais e não são aceitos no país onde nasceram e se criaram. Desterrados, são identificados como população-problema e vítimas de todos os estigmas negativos. A atual rebelião juvenil européia é mais do que apenas expressão de vandalismo. É ao mesmo tempo um pedido de socorro, de maior visibilidade e uma demonstração de recusa. Recusa à fatalidade da exclusão social, que os condena à condição de desnecessários e indesejáveis. Mas não parece estar alicerçada em um projeto de utopia. Diferentemente de 1968, os que promovem a revolta de agora não querem mudar o mundo; apenas pedem para entrar nele...

Tendo em vista esta introdução contextual, pensamos em fazer uma análise de *O Ódio* focando a maneira como as diversas violências se evidenciam no filme. No entanto, resultaria num ensaio redundante, pois a violência permeia o filme todo e está presente nas falas dos atores, nas agressões que sofrem, na arquitetura da cidade etc... Na verdade, estaremos sempre falando de violência, mas preferimos focar tão somente na realidade social e nos aspectos da cultura francesa contemporânea a que estão sujeitos os jovens das *banlieues*. A confusão entre realidade social e realidade fílmica é proposital. Nos ateremos portanto em como esta juventude e o meio que a cerca são filmicamente construídos; e em como esse processo de ida e vinda entre realidade e representação fílmica pode nos iluminar mais sobre os fenômenos de marginalização e violência nas sociedades contemporâneas. No presente caso, focamos a França; mas alguns pontos podem ser de interesse para o contexto brasileiro.

Análise Fílmica

O Ódio, escrito e dirigido por Kassovitz, é um filme que ostensivamente retrata a brutalidade policial contra os jovens *beurs* (termo nativo que designa os árabes nascidos na França) e outros imigrantes de origem africana. O filme, num estilo

documental em preto e branco, usa ferramentas do realismo social para narrar 24 horas da vida de três *banlieusards*: Vinz, um judeu branco; Saïd, um *beur*; e Hubert, um negro. A narrativa é estabelecida a partir da revolta incitada por um incidente de abuso policial que deixa em coma Abdel, um amigo deles, logo após apanhar sob custódia da polícia. Outro fato importante é que Vinz encontra uma arma que um policial perdeu durante as manifestações e isto acarreta modificações no comportamento dele. A escolha da caracterização também é interessante porque subverte certos pré-conceitos que geralmente temos das diversas etnias representadas: Vinz, o invocado metido a *gangster*; Saïd, o ingênuo; e Hubert, o negro boxeador, íntegro e cheio da verdade, que ajuda a família com as despesas traficando haxixe. A própria cor do trio parece servir para tecer uma fábula social: um trio *black*, *blanc*, *beur* (numa ironia ácida com o *bleu*, *blanc*, *rouge* da bandeira francesa).

Com efeito, o filme incessantemente faz referências à realidade sociológica a que se propõe fazer uma ficção: Abdel é Makomé M'Bokole no filme e o enredo acontece num projeto habitacional fictício chamado *Les Muguets*; mas que alude a *Les Minguettes*, um projeto similar de Lyon, de onde nasceu o movimento *Beur* em 1983, quando imigrantes de origem norte-africana das *cités* marcharam até o gabinete do presidente Mitterand gritando palavras de ordem por igualdade e fim do racismo[3].

O que fica patente é que o filme confunde em si mesmo ficção e realidade social: é um filme que fala a si mesmo e à sua época sobre a sociedade que retrata; e toma emprestado elementos da realidade para construir uma narrativa e estética propriamente cinematográficas. Trata-se de uma espécie de antimito ou de fábula social em que realidade sociológica e texto experimentam uma certa contigüidade. Isto, por sua vez, deve ser relativizado, pois o filme também não é a representação transparente da realidade. Tal leitura "naturalizada" faz tanto mais parte da estratégia narrativa do próprio realismo social, que fomenta a confusão entre ficção e documentário e entre filme e realidade. O texto docu-ficcional enquanto produto cultural se mistura à realidade social a partir da qual foi construído e seu potencial analítico é, numa primeira leitura, posto de lado e submetido à narrativa fílmica.

Três aspectos da cultura francesa contemporânea estão cristalizados em *O Ódio*:

• pós-colonialismo, caracterizado pela emergência de novas formas culturais em que há influência dos antigos colonizados na cultura do poder colonial;

• o abandono estrutural da juventude e conseqüente emergência de uma distinta identidade marginal separada do Centro (entendido em termos sócio-culturais);

---

3 Ver *link* na bibliografia (1988).

• e a globalização (ou americanização), mais evidente no influxo de mercadorias, palavras, expressões americanas e nas referências culturais que de alguma maneira dão lugar a uma espécie de sincretismo cultural.

Esses desenvolvimentos históricos relativamente recentes formam o pano de fundo do filme e estão refletidos nas locações, na narrativa, na caracterização dos personagens, no diálogo, na linguagem cinematográfica propriamente dita, na trilha sonora e no estilo do filme. Vejamos como.

A cena de abertura mostra um *beur* de uns vinte anos, parado no meio da *cité* e, na frente dele, o horizonte está todo barrado por policiais da tropa de choque. O jovem vocifera: "Vocês só são uns assassinos. Vocês atiram... é fácil assim! Nós não temos armas, apenas temos pedras!". Já nos primeiros segundos do filme, uma oposição visual entre policiais e jovens é instaurada, reforçada pelo apelo dramático do rapaz. Numa primeira leitura, a retórica de Kassovitz parece clara: a polícia e a juventude formam uma oposição estrutural que irá encontrar seu desfecho na tragédia. Não obstante, o filme não descamba meramente num discurso inflamado contra a polícia, nem se atém inteiramente nesta oposição simplista. Pelo contrário, o filme parece mostrar uma diversidade de possíveis relações existentes nas *banlieues*, não somente entre a juventude e a polícia, mas entre pais e filhos, entre conhecidos e entre amigos; todos aqueles envolvidos cuja posição estrutural, cumplicidade e esforços em resistir contribuem para uma certa guetificação. Ademais, a primeira cena também já coloca um certo tom documental do filme com uma imagem granulada que reforça a crueza do material fílmico e a sensação de que o material é real, inédito e bruto (no sentido de não ter passado por nenhuma modificação estética e de ter sido captado precária e perigosamente).

Na segunda seqüência, uma imagem de satélite do globo terrestre é acompanhada por uma narração em *off*, que é repetida duas vezes no filme (com uma pequena, porém importante variação na última repetição) e que ajuda a enquadrar a narrativa como um todo: "É a história de um homem que cai de um edifício de cinqüenta andares. A cada andar, à medida que cai, ele se repete para se tranqüilizar: até agora, tá tudo bem, até agora, tá tudo bem, até agora, tá tudo bem... Mas o importante não é a queda, é a aterrissagem".

Esta espécie de anedota cria um paralelo entre a queda do indivíduo e o fracasso da sociedade. A continuação da cena, mostrando um *coquetel molotov* se chocando com o planeta Terra, estende a metáfora além: o que está de fato em jogo é o status da civilização e o bem-estar do mundo. Afinal, a pauperização trata-se de um fenômeno recorrente no mundo todo; e mais especificamente, trata-se da pauperização da juventude e da perda de expec-

tativas desta. A retórica da cena sugere que o futuro da sociedade francesa depende das conseqüências da luta de alguns jovens num projeto habitacional parisiense.

Outros exemplos desta retórica são evidentes. Há uma cena de *O Ódio* que mostra bem a existência desses dois mundos segregados. Quando estão num metrô de Paris, Hubert examina um cartaz publicitário que diz: "o mundo é vosso". Ele fecha os olhos como que para segurar o choro enquanto um barulho agudo ensurdecedor agoniza a cena. Algumas cenas depois, um deles "corrige" o cartaz, trocando por "o mundo é nosso". Das duas uma, ou o mundo é dos jovens e a fórmula "o mundo é nosso" se assemelha ao brasileiro "é nóis na fita" — como uma espécie de possessão e subversão, pelo *grafitti*, da representação hegemônica do mundo; ou trata-se de uma sacada de humor negro em que é reiterada a dominação que o indivíduo das *banlieues* sente, mas para tão somente desbancar uma hipocrisia barata da propaganda oficial: "não vem com essa piedade, a gente sabe que o mundo é de vocês". Em ambos os casos, a campanha oficial do governo para dar estímulo aos jovens é posta em contraste com o desespero da juventude. Desespero e ódio por uma sociedade da qual quer fazer parte, mas que a barra na porta de entrada, ainda que constantemente a convide para dentro. Nesse sentido, a cena inicial do *coquetel molotov* explodindo a Terra se entenderia como a explosão da representação ideológica do mundo (e da publicidade a serviço desta).

Outra maneira que o diretor encontra para reforçar visualmente o contraste entre Centro e *banlieues* se encontra nas tomadas do deserto suburbano. Em diversas tomadas, frisa-se um ângulo aberto, amplo e distanciado, que mostra grandes espaços com pouca gente e mostram o vazio no qual os indivíduos moram... Isto revela também o caráter opressor da arquitetura do concreto, imponente por cima dos *banlieuesards*. Temos então duas Paris: conjuntos habitacionais feios cobertos de piches com xingamentos e mensagens de ódio em contraste com o apartamento luxuoso de Astérix; estacionamentos vazios e espaços abertos em contraste com bulevares elegantes cheios de vida.

Há várias cenas em que o deserto é conjugado com o tédio e a desolação dos indivíduos, consumo de drogas, pouca conversa e historinhas idiossincráticas. Há imagens que mostram o trio sem dizer nenhuma palavra, cabeça baixa, enquanto atrás há um *grafitti* dizendo: "O futuro somos nós. O futuro na cidade somos nós". Outro elemento cinematográfico que Kassovitz utiliza é a cartela de texto em fundo preto de um relógio. Esse relógio aparece diversas vezes no filme e marca horários aleatórios da trajetória do trio. Temos o sentimento de estar acompanhando em tempo real os eventos. Isto reforça o realismo docu-

mental do filme. Mas também dá mais ênfase ao ócio e ao tédio dos jovens das *cités*. E vai criando tensão rumo à tragédia do final.

Logo após a cena do trem, o trio chega a Paris e fica parado num viaduto em cima do tráfego da cidade. Por um jogo de câmera e *zoom* acelerado, temos a sensação de estarmos nos aproximando dos personagens ao mesmo tempo em que as imagens da cidade caótica atrás vão chegando. A sensação que temos é que os personagens estão sendo comprimidos por esses dois *zooms*. Eles estão inertes e parecem estar sendo engolidos pela cidade. Os jovens são dramaticamente colocados em relevo em oposição à indiferença do tráfego da cidade e de seus edifícios logo atrás deles. Assim, além de já terem sido colocados em oposição à polícia, aqui eles estão em direta contraposição com as representações oficiais das cidades francesas. Trata-se da oposição entre França invisível e França visível.

Em outro momento, um dos protagonistas diz em contraste com a Torre Eiffel no horizonte distante: "é como nós na *cité*, por enquanto tá tudo bem". Essa imagem relembra a anedota inicial da queda do indivíduo e funciona como contraponto visual, opondo uma representação oficial da cultura francesa ao indivíduo marginalizado. Quando Saïd estala os dedos, a luz da Torre Eiffel apaga; entretanto, isso só acontece quando ele está de costas para a Torre. A brincadeira cinematográfica se torna em parte uma piada sobre o protagonista em si. Se a autoridade da cultura oficial é (simbolicamente) subvertida, pelo estalo dos dedos, o indivíduo não está consciente de sua "agência" ou de sua presença na cultura oficial. Ao justapor os símbolos da cultura francesa e a juventude das *banlieues*, essas espécies de "piadas visuais" são sugestivas da complexa relação entre indivíduos e as estruturas sociais. A cultura se mostra fixa e imodificável para o indivíduo marginalizado, mas paradoxalcamente, tal posição acaba sendo um lugar privilegiado de resistência e de emergência de novas formas de cultura.

Logo após o mundo explodir com o *coquetel molotov*, começam os créditos iniciais. Imagens das revoltas que aconteceram logo após a morte de Makomé M'Bokole são acompanhadas pela música *Burning and looting* de Bob Marley. Não são reconstituições ficcionais, mas material de televisão e de cinegrafistas amadores que foram incorporados ao filme. Aqui, são usadas como se fossem as manifestações decorrentes do espancamento de Abdel, para reforçar a plausibilidade do relato ficcional e já colocar a narrativa, de início, numa chave de tensão. Carro incendiado. Policiais preparando carros com grades para confronto com manifestantes. Close nos equipamentos de repressão: cassetete, capacete com visor, escudos de proteção. Cenas de confronto direto: manifestantes pulando e atacando coisas, policial jogando bomba de efeito moral, saqueadores de loja, cenas de agressão, manifestante sendo arrastado pelo chão. Policiais à paisana batendo em manifestantes e levando-os para dentro do cerco policial.

Marca de tiro (balas de borracha são só supostamente usadas pela tropa de choque). Cartazes com os dizeres: "Não se esqueçam que a polícia mata. Mesmo crime, mesmos cuzões"; e por fim, a clara referência ao assassinato de Makomé, um *grafitti* que diz: "Que justiça seja feita por Mako".

Cabe ressaltar o uso da trilha sonora nessa seqüência. No momento que a música diz "*wearing uniforms of brutality*", a imagem fixa na mão de um policial segurando um cassetete. Ou quando pessoas começam a saquear as lojas, começa o refrão: "*That's why we gonna be burning and looting*". Muitas das faces dos policiais estão borradas e isso também coincide com a letra da música: "*could not recognize the faces all over me*". Ademais, esses borrões podem ser interpretados de duas maneiras: para preservar a identidade dos filmados (e assim assegurar sua posterior segurança) e para criar sócio-tipos de maneira que a pessoa perde sua individualidade em detrimento da força que ela confere ao argumento sociológico e mais geral do filme. Novamente, temos a oposição entre policiais e jovens.

Justo após os créditos iniciais, o realizador encena uma matéria de telejornal e insere as imagens das manifestações que acabamos de ver na ficção. Isso permite que a ficção adquira uma certa realidade, corroborada pela realidade midiática. Ele utiliza a passagem jornalística para fazer a passagem de tomadas reais para tomadas encenadas. Aqui, aquilo que se configura como uma crítica ao discurso jornalístico, aparece também como o recurso que confere mais confusão entre realidade e ficção. Em outro trecho do filme, esta crítica à mídia fica evidente quando uma jornalista e os três jovens discutem: "Vocês estão sabendo da arma do policial que circula na *cité*? E vocês mesmos, o que vocês fariam com ela?" pergunta a jornalista. "A gente parece com trombadinhas?" diz Saïd; "Porque vocês não descem do carro?" acrescenta Hubert; e por fim, Vinz começa a insultá-la: "Vocês têm que trabalhar? Tipo o quê? Meter o bedelho, procurar algo bem sensacional pra fazer um furo? (...) Sai do meu bairro antes que a gente queime vocês, seus bostas. Nós não estamos em Thoiry!". Thoiry é uma espécie de Simba Safari francês, um zoológico que se cruza de carro. Essa cena é uma contundente crítica ao medo do Centro de entrar na *cité*, a não ser pelo olhar sociocêntrico e sensacionalista de alguns corajosos jornalistas. É também uma crítica ao exotismo que as *banlieues* parecem exercer ao Centro, que provém tanto mais da ignorância e do desconhecimento da vida real destas localidades pelo Centro.

No entanto, em termos de estilo cinematográfico, a linguagem usada no filme se assemelha à linguagem dos clipes da MTV e da televisão em geral; e utiliza isso para brincar, criticar e atrair a atenção daqueles que estão acostumados com a linguagem televisiva. E brinca também com o tipo de visibilidade que normalmente é conferida às *banlieues*: uma visibilidade programada e bem delimitada, em detrimento de tantos outros aspectos mantidos na invisibilidade.

Assim, ficamos ora com os estereótipos "positivos" de *sitcoms* e novelas francesas que mostram uma *banlieue* com cara de Centro; ora com estereótipos negativos, principalmente veiculados pelos telejornais, que sempre identificam as *banlieues* com as armas, as drogas e o gangsterismo.

Voltando à oposição entre policiais e jovens, convém salientar também que o filme tenta mostrar a polícia como complexa, composta por diferentes classes sociais, etnias, idades e personalidades. Além disso, precisamos fazer um parêntesis e distinguir as tropas de choque (CRS) e os policiais civis. O CRS é uma força paramilitar que o governo usa em situações de manutenção da ordem. Esta é a força policial que vemos nos créditos iniciais. O propósito da polícia civil, que é supostamente composta por membros da própria sociedade civil, é, em princípio, "servir e proteger" o povo. Esses policiais diferem enormemente dos oficiais do CRS, que são chamados apenas em situações emergenciais. Os policiais civis são aqueles que lidam com a população cotidianamente e o filme tenta abordar essa dimensão, sem excluir as brutalidades. São estes policiais civis que invadem o churrasquinho no telhado e são expulsos pelos *banlieusards*. Nessa cena especificamente, já se vê a heterogeneidade da força policial. O oficial mais velho, um francês clássico que apela para valores universais (respeito pela autoridade e pela cultura francesa) ordenando que desçam "*dans la joie et la bonne humeur*" (num tom bem cínico e hipócrita). Mas também os dois outros oficiais, que são claramente *beurs*, que se vestem de maneira casual (um deles até veste uma jaqueta parecida com as vestimentas dos jovens) e que querem que os jovens se identifiquem com eles (eles até conhecem os nomes de alguns jovens).

Em outra cena, o trio vai visitar Abdel no hospital mas é barrado por um jovem e inexperiente policial. Ele diz que não quer problemas e só está fazendo seu trabalho. Ele não é de maneira alguma agressivo. Pelo contrário, ele tem dificuldade em afirmar sua autoridade. Alguns segundos depois, o tumulto chama a atenção de um policial negro, esse sim autoritário e agressivo, que prende Saïd, acusando-o de ser o chefe dos desordeiros. O que fica patente aqui é a heterogeneidade de comportamentos e origens étnicas dos policiais. Embora o filme certamente se ancore na oposição estrutural entre jovens e policiais, o filme também relativiza esta visão em cenas como estas.

Um outro exemplo (estrutural) nesse sentido é a distinção lingüística e formal que os franceses fazem ao se dirigir a uma pessoa. Isto é explicitado numa outra cena em que Saïd pede informações a um policial na rua. Na maioria dos casos, é tacitamente obrigatório usar o *vous*, ou seja o nosso vós, para falar com estranhos e pessoas com as quais não se tem intimidade ou que detêm alguma fonte de autoridade (professores, policiais e até os próprios pais). O *tu* é reservado para amigos íntimos, amantes, ou quando, conscien-

te ou inconscientemente, se quer rebaixar alguém. Desta maneira, uma das grandes reclamações dos jovens de periferia é que a sociedade exige deles um tratamento diferenciado que não os contempla: eles são constantemente tratados de *tu* quando devem se referir a todos por *vous*. Nesta cena, Saïd fica surpreso de ver um policial lhe dirigir a palavra por *vous*: "Porra, eles são educados, os 'gambé' aqui. Dizem *vous* e tudo".

Apesar de certas cenas mais relativizantes e, de certo modo, condescendentes, não podemos perder o tom mais geral do filme: a crescente tensão (que já começa em alta nas cenas iniciais de manifestação), constantemente reiterada pelas falas agressivas dos personagens e pelo tique-taque irritante do relógio, e muito menos as cenas cruas e nuas de violência racial (perseguição dos *skinheads*) e abuso policial. Não é à toa que uma das últimas cenas do filme é uma das mais fortes e mostra Hubert e Saïd sob custódia policial sendo amarrados, insultados racialmente e torturados. Portanto, o filme acaba na mais extrema polarização. Assim, o filme pode ser visto como uma espécie de crítica das categorias e conceitos que geralmente são usados para dar crédito à ideologias racistas. Ao menos seria justo dizer que as caracterizações dos personagens ajudam o filme a funcionar como ficção e dar ao diálogo uma profundidade: "A maioria dos policiais na rua não estão aí para bater em vocês; eles estão aí para proteger vocês" diz o oficial *beur*; "Pois é, mas quem vai nos proteger de vocês?" responde Hubert.

Mas o filme não parece focar sua atenção principalmente no racismo em si. Quando mais, parece lidar com as condições sociais e políticas, as forças repressivas e as limitações econômicas às quais os imigrantes estão sujeitos em geral. Mais do que isso, parece lidar com uma certa *ideologia do outro*, uma *alteridade* que é corolária do processo de guetificação. Além de serem atingidas por condições sociológicas que contribuem para a estagnação e o isolamento social, as *banlieues* se tornaram representativas de uma realidade cultural distinta, com sua própria linguagem, seu próprio sistema de troca e economia, e sua própria identidade. Trata-se de uma espécie de subcultura, que não destoa por completo da cultura oficial e muito menos da cultura capitalista (cultura do consumo).

Subcultura essa que se evidencia nas vestimentas, na música hip-hop, no *grafitti*, na cultura das drogas e principalmente no uso da linguagem. Aqui cresce a distância entre a representação oficial da cultura francesa e a realidade social assim como os jovens das *banlieues* a significam. A linguagem falada no filme é identificável por qualquer francófono como a linguagem específica da juventude, e em particular, da juventude da periferia. O *verlan* (que é *l'envers* ao contrário), uma forma de código lingüístico em que a ordem silábica das palavras é invertida, embora já tenha existido antes do desenvolvimento das *banlieues*,

reemergiu como um marcador de identidade para a juventude contemporânea. Não só ele distingue as gerações mais jovens dos adultos, como diferencia o suburbano do urbano. É muito comum a criação de termos em *verlan*. No filme, vários desses termos são repetidos inúmeras vezes e marcam uma distinção geral entre moradores dos centros urbanos e aqueles das margens – muito embora exista também na França a incorporação desse linguajar pela juventude do centro como modismo ou marcador de identidade "jovem". Assim, temos o *teushi* (*shit* — haxixe), o *québri* (*briquet* — isqueiro), *keuf* (*flic* — policial), *relou* (*lourd* — pé no saco), *meuf* (*femme* — mulher), e assim por diante...

A cena em que Vinz, Hubert e Saïd acabam entrando num *vernissage* numa galeria de arte mostra claramente o contraste entre culturas distintas e falares distintos. De início, quando o trio entra na galeria, eles não são colocados à parte dos outros de nenhuma maneira, a não ser pela roupa, mas eles são temporariamente aceitos naquele grupo. São-lhes oferecidos comes e bebes e nenhuma forma de discriminação acontece. Antes de o conflito começar, Saïd critica a exposição: "que coisa feia!". Aqui, temos também colocada a oposição entre arte de rua e arte dita de "alta cultura", já que Saïd representa o gosto pelo *grafitti*. Em seguida, o conflito irrompe quando Saïd se interessa por uma mestiça e pede a Hubert para que ele arranje sua aproximação na moça. Ela gosta do convite e os dois se apresentam. Nesse momento, o modo de expressão de Saïd se confronta com padrões de comportamento com os quais ele está aparentemente desfamiliarizado: "Você é gostosa", ele diz. Conforme o conflito aumenta e a atenção é voltada ao trio, uma das meninas diz: "A gente tá tranqüilo em falar com vocês, mas vocês já ficam agressivos! Como é que vocês querem que nós respeitemos vocês?". Não é só que Saïd esteja sendo grosseiro (os protocolos lingüísticos são de extrema importância para os franceses), mas ele está inserido numa subjetividade que presume um certo entendimento lingüístico comum e esse entendimento está em completo descompasso com as normas do centro. E nesse sentido, a grosseria de Saïd adquire uma certa ingenuidade e uma clara ignorância dos padrões comportamentais que ele deveria observar: sua intenção não foi ser agressivo.

Outro ponto crucial da subcultura das *banlieues* é um certo sincretismo cultural que provém da incorporação de elementos culturais oriundos dos Estados Unidos. Isso fica evidente na cena do *break* e nos vários *grafittis* que vemos no filme. A título de exemplo, há uma cena em que Saïd fica em frente a um furgão do CRS. Vemos os rostos dos policiais *en passant*, mas podemos ver que se tratam de diversas etnias. Saïd faz um *tag* (*grafitti*) no furgão: "Saïd fode a polícia". Aqui duas coisas ficam evidentes: a mensagem que o *tag* explicitamente coloca de ódio e antagonismo frente às forças da ordem, e o *tag* enquanto suporte de identida-

de. A câmera fecha no *tag* de Saïd. Um detalhe quase passa desapercebido, mas logo abaixo há um c dentro de um círculo, como no símbolo de *copyright*. De fato, isso corrobora que aquilo se trata da marca registrada de Saïd e de uma autêntica cultura jovem e suburbana que ele representa.

Em outro momento, o embate entre cultura francesa e cultura globalizada (um tanto quanto americanizada) fica mais evidente: a remixagem de *Assassins de la police* (que já é uma versão francesa de *The sounds of police*) com Edith Piaf cantando "*Je ne regrette rien*", enquanto a câmera sobrevoa os telhados da *cité*. O próprio uso da música *Burning and looting* de Bob Marley é significativo, já que Marley foi particularmente ativo na luta pelo fortalecimento cultural das identidades pós-coloniais.

Nas *banlieues*, a figura do *rapper gangster* desempenha um papel simbólico de ícone na identidade popular pós-colonial. Essa identificação pode estar enraizada na grande dificuldade que os jovens têm de encontrar uma imagem de si mesmos nos produtos culturais oficialmente franceses. Ademais, a própria igualdade frente à lei é comprometida pelo sistema judiciário e político e assim os jovens não têm como se sentir iguais ao modelo que os oprime. Frente a esta não-identificação com a identidade francesa, eles procuram outras referências culturais. Sempre houve uma tendência em olhar os Estados Unidos como um modelo e, mesmo que não seja um modelo conscientemente adotado, sua parte dominante no que compõe a cultura globalizada é indiscutível. No que tange nossa discussão, são os ideais de *melting pot*, a recente história de luta e protesto pelas liberdades civis dos negros e a atração do estilo e da retórica do hip-hop que promove imagens de orgulho negro e inconformidade com as injustiças sociais. Essas projeções se deshistoricizam nos fluxos interculturais que as fazem tomar forma em outros locais. Ao invés da imagem de uma sociedade americana em que a desigualdade racial persiste, as imagens do protesto social e da identidade marginal são as que ficam, independentemente do significado cultural de origem.

Ironicamente, no filme, quem adota essa postura de gangster é Vinz, o judeu francês; enquanto Hubert, o negro, é super crítico quanto a isso. Isto novamente expressa um nível de complexidade que nega uma representação monolítica das *banlieues* e da juventude. Nesse sentido, Vinz e sua identificação com o gangsterismo são exemplos interessantes de inversões simbólicas que podem acontecer quando produtos culturais e símbolos são difundidos por meio do sistema mundial-capitalista de troca. Uma vez separado de seu contexto, o produto está disponível para ser apropriado pelos mais variados atores, como os jovens das *banlieues*, que resignificam este mesmo dentro do quadro social em que vivem. Então, é criada uma certa autenticidade para esta nova identidade imaginada: o *gangster-banlieue* ou algo assim. Isto também se

vê na escolha das roupas, os macacões Adidas, Nike e Tachini, que são claras alusões a cultura hip-hop e do *break*.

Em outra parte do filme, temos Vinz olhando para si mesmo no espelho, fingindo sacar sua arma: "Cê tá falando comigo, porra?" ele repete, "Cê tá falando comigo?". Aqui a alusão ao personagem Travis Bickle em *Taxi driver*, de Martin Scorcese, é chocante. Aliás, Kassovitz trava "diálogos" com Hollywood em diversos momentos: o clima de tensão similar a *Do the right thing*, de Spike Lee; "*Le monde est à vous*" lembra o "*The world is yours*", de *Scarface*; ou ainda, a cena final, em que não vemos quem atira em quem, podia ser a cena final de um filme de John Woo...

Mas quem é esse Outro imaginário com quem Vinz grita? Ele poderia estar gritando consigo mesmo, ou gritando com a França, ou até mesmo com a cultura globalizada. As três opções detêm suas plausibilidades, mas o forte nesta cena é mostrar o ódio e a disjunção entre o eu e a imagem de si para os outros.

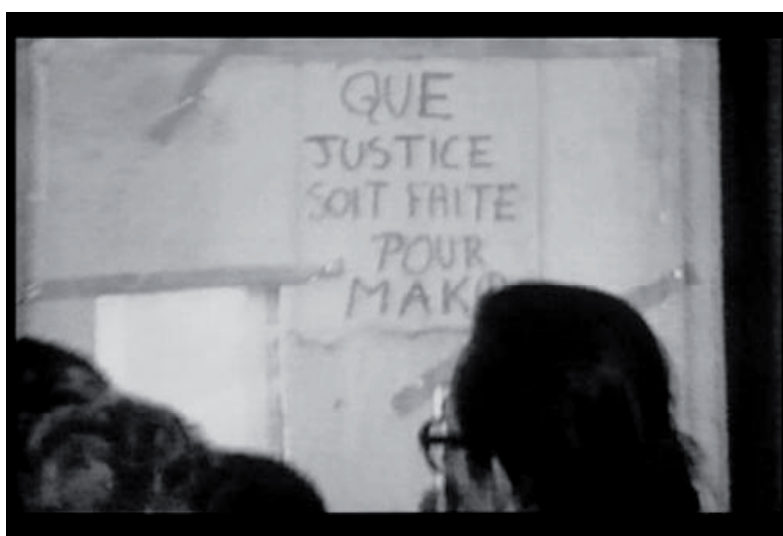
Catarse Social e Conclusão

Chegamos à cena final de *O Ódio*, em que Hubert se confronta com um policial francês. Um pouco antes, um mural de Baudelaire paira por cima do trio, servindo como um contraponto irônico à cena do confronto final, novamente opondo um símbolo público da dita "alta cultura" (que carrega os ideais da civilização francesa) à realidade social das *banlieues* assim representada pelo três jovens. Vinz finalmente entrega a arma a Hubert, que durante o filme inteiro tinha tentado convencer o amigo da futilidade da violência e da inautenticidade de sua postura *gangster*. Temos aqui um falso final: o conflito do filme parece ter chegado a uma resolução. Mas assim que eles começam a andar, a polícia chega e começa a mexer com Vinz e Saïd. Hubert fica à distância, apenas observando um dos oficiais (um *beur*) encostar uma arma na cabeça de Vinz. A arma dispara. Hubert se aproxima como que num transe. Ele aponta a arma para o oficial. O policial aponta a sua para Hubert. A tela fica preta; ouve-se um tiro. Não se sabe quem deu o tiro... É nesse momento que a anedota inicial da queda retorna. Kassovitz introduz a moral do filme, mudando ligeiramente a narração de entrada: "É a história de uma *sociedade* que cai de um edifício de cinqüenta andares". As quedas do indivíduo e da sociedade estão intensamente atreladas...

Assim, assiste-se a uma guerra de dois mundos onde cada qual reage em função da imagem que faz do outro. Os policiais pensam que lidam somente com delinqüentes ou arruaceiros e agem unicamente na função de manter a ordem. Essa atitude, ao mesmo tempo defensiva e ofensiva, acaba por segregar mais esses dois mundos: a polícia não tem uma função educadora, mas repressora. Do outro lado,

os jovens das *banlieues*, em sua grande maioria, acham que a polícia só existe para importuná-los, exigir papéis de identidade ou abordá-los. Dessa relação tensa, somente resta a incomunicabilidade ou a violência como derradeira comunicação.

Essa sensação de que, em qualquer momento, tudo vai ruir e debandar numa guerra civil, é constante nos jovens das *banlieues*: eles sempre falam que não agüentam mais as provocações policiais e uma hora ou outra a paciência se esgotará, assim como se esgotou nos distúrbios ocorridos em outubro e novembro de 2005.

Imagens Anexadas

Referência ao assassinato de Makomé M'Bokole

O deserto suburbano e a vastidão desoladora

A propaganda oficial do governo e a subversão pelo *grafitti*

Bibliografia de Apoio

Becker, Howard. "Visual Sociology, Documentary Photography, and Photojournalism: It's (almost) All a Matter of Context". In: Prosser, John (ed): *Image-based research.* London: Falmer Press, 1998.

Bourdieu, Pierre. *Language & symbolic power*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Canevacci, Massimo. *Antropologia do cinema*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

Crawford, Peter Ian. "Film as discourse: the invention of anthropological realities". In: Crawford & Turton: *Film as ethnograpghy*. Manchester e Nova Iorque: Manchester University Press, 1995.

Sorlin, Pierre. *Sociologia del cine – La apertura para la historia del mañana*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Taylor, Lucien (ed.). *Visualizing theory*. Nova Iorque: Routledge, 1994.

Warnier, Jean-Pierre. *La mondialisation de la culture*. Paris: La Découverte, 2004.

Weakland, John H. *Feature films as cultural documents*. In: Hockings, Paul (ed.). *Principles of visual anthropology*. Nova Iorque: Mouton, 1995 [1974].

Artigos da Internet

Dossier "Émeutes en France". afrik.com: online. Disponível em: *http://www.afrik.com/dossier249.html*. Acesso em: 1° março 2007.

Laronde, Michel. *La "Mouvance beure": émergence médiatique*. French Review, V. 61, N. 5 (Apr., 1988), pp. 684-692. Disponível em *http://links.jstor.org/sici?sici=0016-111X%28198804%2961%3A5%3C684%3AL%22BEM%3E2.0.CO%3B2-Y&size=LARGE*. Acesso em: 1° março 2007.

Amnesty International. *Rapport d'Amnesty International - Octobre 1994*. Disponível em: *<http://www.jura.uni-sb.de/france/Law-France/ai.html>*. Acesso em: 1° março 2007.

Filmografia

La Haine. Direção de Mathieu Kassovitz. Universal: 1995. 96 min. DVD, Ntsc, son., P/B. Legendado. Port. (Lançado no Brasil em janeiro de 2007).

Francisco Toledo Dayrell de Lima é graduado em ciências sociais pela usp.

E-mail: pzykm@yahoo.com.

Chão em Chamas: *Simbologias de um México em Busca de Redenção*[1]

Tatiana Lotierzo

"Um conto sempre conta duas histórias", escreve Piglia (1994). "O conto se constrói para fazer aparecer artificialmente algo que estava oculto. Reproduz a busca sempre renovada de uma experiência única que nos permita ver, sob a superfície opaca da vida, uma verdade secreta". *Chão em chamas* é uma coletânea de 17 contos. Publicada originalmente em 1953, a obra reflete a "obsessão pelo corte, pelo polimento final, pelo secar de um texto até reduzi-lo à mais rigorosa exatidão", que Eric Nepomuceno[2] (2004) atribui ao autor. "Ele alterou os textos, retocou palavras, chegou a alterar a ordem dos contos, expurgou do livro de contos pelo menos um relato — *Passo do norte* — durante anos" (*idem. ib.*). *O dia do desmoronamento* e *A herança de Matilde Ancángel* foram acrescentados na década de 1970. Na década de 1980, *Macário* foi trasladado do início para o meio da obra, entre *Talpa* e *Chão em chamas*. Nessa ordem, a obra compõe um movimento da ex-

1 Texto produzido para a disciplina História da América Independente II, ministrada pelo prof. Júlio Pimentel Pinto, no departamento de história da FFLCH-USP.

2 Em Anotações sobre um gigante silencioso, o prefácio à edição brasileira. In: Pedro Páramo & Chão em Chamas. Rio de Janeiro, Record, 2004.

pectativa à desilusão, aludindo a uma característica identificada por Octavio Paz na cultura mexicana: a relação com a festa.

Segundo Octavio Paz (1976), "o mexicano não se diverte: quer se ultrapassar, pular o muro da solidão que durante o resto do ano o torna incomunicável", escreve. Nos dias de festa,

> o silencioso mexicano assobia, grita, canta, solta foguetes, descarrega a pistola no ar. Descarrega a alma. E seu grito, como os fogos de que tanto gostamos, sobe ao céu, estoura numa explosão verde, vermelha, azul e branca e cai vertiginoso, deixando uma calda de chispas douradas. Nessa noite, os amigos que durante meses não pronunciaram outras palavras senão as ordenadas pela cortesia indispensável embebedam-se juntos, fazem-se confidências, choram as mesmas dores, descobrem-se irmãos e, às vezes, para o demonstrar, matam-se entre si (*op. cit.*).

Embora possa surpreender ou chocar, a celebração da morte é perfeitamente factível nesse contexto. "O mexicano (...) freqüenta-a, ri dela, a acaricia, dorme com ela, festeja-a — é um de seus brinquedos favoritos e seu amor mais permanente" (*op. cit.*). *Chão em chamas* é assim uma composição em que festa e morte se misturam, criando uma atmosfera assombrosa — ou maravilhosa, para lembrar Alejo Carpentier[3] (1987) — em torno das personagens, cenários e até do próprio leitor, convidado a adentrar nesse mundo e compartilhá-lo pelos narradores. Dessa forma, é possível entender nos contos de Rulfo uma leitura da Revolução Mexicana, misto de festa e morte: "A revolução é uma busca de nós mesmos e um regresso à mãe. E, por isso, é também uma festa, (...) um excesso e um gasto, um chegar aos extremos, um estouro de alegria e desamparo, um grito de orfandade e de júbilo, de suicídio e de vida, tudo misturado", considera Paz (*op. cit.*).

Fogo, Água e Vapor

Seguindo o fio da teoria proposta por Piglia, adentramos em *Chão em chamas* como quem afunda num pântano lamacento. A escolha pelo conto privilegia o

---

3 "Tudo o que é insólito, tudo o que é assombroso, tudo o que escapa às normas estabelecidas é maravilhoso".

4 "O real maravilhoso, que eu defendo, e que é o nosso real maravilhoso, é aquele que encontramos em estado bruto, latente, onipresente em tudo o que é latino-americano. Aqui o insólito é cotidiano, sempre foi cotidiano".

mistério, o indizível, escancarado por olhos plasmados que fitam a morte – namorando-a, talvez, completamente entregues, apaixonados. A obra é coberta por uma neblina de "real maravilhoso"[4] (Carpentier, *op. cit.*) que paira sobre acontecimentos, personagens e simbologias que assomam ao mesmo tempo, descontínuas e presentificadas, à caráter ou fantasiadas, como numa festa.

Tal infixidez se reflete ora de modo taciturno, ora explosivo; ora gélido, ora em chamas. Fogo e água compõem uma oposição que atravessa a obra e a unifica. O movimento de águas enfurecidas contra a terra que arde em labaredas, queima e se consome forma o corpo de um conjunto de metáforas. Podemos inferir daí que a grande personagem de *Chão em chamas* é a terra, castigada pelo fogo da disputa entre os homens; e que a revolução brota das entranhas da mesma terra, dos céus, naturalizada e indomável como torrentes em revolta, chuvas e geadas impiedosas. Em torno da terra, encadeia-se um infindável conjunto de reações, perdendo-se a compreensão de passado, futuro e presente.

Em *E nos deram a terra*, tudo começa com "uma gota d'água, grande, gorda, fazendo um furo na terra e deixando uma placa como se fosse uma cusparada": o governo mexicano distribui aos camponeses as terras inférteis de um chapadão fervendo sob o sol. O fogo se alastra em *Chão em chamas*. O milharal é incendiado à época da colheita. O chapadão é "transformado em pura brasa" e consome também os canaviais, a fumaça "cheirando a garapa e mel". A água está no "tumulto de vozes amontoadas, fazendo um ruído igual ao da água crescida quando roda sobre pedregais"; e no rio, imagem recorrente na obra: "a matança foi grande. Na hora não percebi porque afundei no rio debaixo do meu cavalo morto, e a corrente nos arrastou até longe, até um remanso baixinho de água e cheio de areia".

Os vapores também jogam um papel fundamental nessa composição: fogo e água aniquilam-se a si mesmos. Por vezes, a poeira levantada pelo movimento de multidões em marcha ou grupos em peregrinação cria a ilusão de fumaça: as pessoas formam um rio sobre a terra quente, sob o sol escaldante, o suor escorrendo de seus rostos e corpos. As velhas de *Anacleto Morones* vêm levantando poeira, "vestidas de negro, suando como mulas, no meio do raio de sol". Chegam "jorrando suor e com os cabelos untados na cara como se tivesse chovido nelas". O caminho de *Talpa* era "largo parecido com a corrente de um rio, que nos fazia andar arrastados" e "da terra se erguia, com o bulir das pessoas, uma poeira branca feito farinha de milho que subia muito alto e tornava a cair" em movimento contínuo.

O fogo, que a tudo devora, ganha dimensões vertiginosas na obra, como já anuncia o título. Em português, mantendo-se a intenção do espanhol, *Chão em chamas* é aliteração e assonância e reverbera o som do fogo crispando; visu-

almente, as palavras compõem a imagem das labaredas. *Chão em chamas* expressa um fascínio pela destruição: "Das tulhas da fazenda erguia-se mais alta a chamarada, como se um charco de aguarrás estivesse queimando. As chispas voavam e formavam uma grande rosca na escuridão do céu, formando grandes nuvens alumbradas". Há o fogo natural ou naturalizado (o calor aniquilador do sol); o fogo das luzes (como as lâmpadas onde morrem os bichos-de-luz, em *Luvina*, alusão às idéias liberais); o fogo ateado e atiçado pelos homens; e o fogo associado às mulheres.

Identificadas com o calor, as chamas, o ardor, o pecado, a perdição, o inferno, as figuras femininas têm o poder de amalgamar significados, misturando-os. Através das mulheres, faz-se referência à pátria que acalenta e abandona seu filho (o Estado e, por extensão, o povo). Ou à Igreja que explora seus fiéis. Em *Luvina*, a associação entre pátria e mulher é declarada: segundo o narrador, para os habitantes de *Luvina*, o Governo não tem mãe. "Esse senhor chamado Governo só se lembra deles quando algum de seus rapazes fez uma safadeza aqui embaixo. Então manda alguém atrás dele, até Luvina, e o matam".

A mulher corrompida também pode ser lida como pátria em transformação. Em *É que somos muito pobres*, Tacha perde a única coisa que, aos olhos do irmão-narrador, lhe atribuía valor: a vaca, ou seja, a propriedade. O animal é tudo o que seu pai lhe deu. Sem ele, a menina está fadada à perdição. Mais que isso, a vaca, chamada simbolicamente de *Serpentina* (brinquedo das festas públicas), é arrastada pelo rio que transborda (referência à multidão em revolta); para o irmão, as irmãs de Tacha também se corromperam ao voltar do rio. A mãe, simbolizando a pátria mexicana anterior à Revolução, "vira todas as suas lembranças pelo avesso e não consegue enxergar qual foi o seu mal ou seu pecado para que nascesse uma filha atrás da outra e todas com o mesmo costume ruim". A transformação irrompe na menina em idade de virar mulher – prenúncio do surgimento de uma nova pátria mexicana. Cria-se uma imagem de extrema beleza para o caráter irreversível da transformação em curso: "Pela sua cara correm fiozinhos de água suja como se o rio tivesse entrado dentro dela".

Se Tacha tem o rio em si, em *Talpa*, Natália é quente como o fogo. O corpo de Tanilo, seu marido, é recoberto de bolhas, "como envenenado, cheio por dentro de água podre que saía por cada rachadura de suas pernas ou de seus braços". A metáfora do fogo, do calor, remete às Luzes que, perto demais, queimam. A morte de Tanilo, que tampouco a virgem de Talpa consegue salvar, sugere que a resposta às mazelas sociais não está nem no Estado burguês (laico), nem no passado colonial (cristão), embora ambos estejam bastante presentes no imaginário mexicano.

É possível inferir que, na obra, o fogo se refere à individualidade, enquanto as águas simbolizam coletividades, fazendo vez ao conflito entre indivíduo

(o mexicano solitário) e nação. A oposição parece representar a dificuldade de construção de uma identidade ou projeto nacional. O Cristianismo, fundante da ética e dos valores desde a colonização, é rechaçado pelos liberais, mas o Liberalismo não dá lugar à fé e reproduz as desigualdades sociais. O vazio de projetos, o olhar perplexo para o nada empurram o mexicano extasiado à transgressão. Lança-se à morte com a convicção de uma vida melhor no reino dos céus. Lança-se à revolução com a convicção de uma vida melhor na terra.

O corpo de Tanilo Santos representa a contradição individual/coletivo. Recoberto de bolhas que remetem a queimaduras, verte água suja de dentro para fora. Natália e seu amante, que o conduzem à morte, remoem a memória do "crime". Eles não terminam juntos, pois o peso do passado interfere no presente – os fins não justificam os meios. O antigo México foi enterrado, mas não esquecido. "Talvez o corpo de Tanilo esteja muito perto de nós dois, estendido dentro da esteira enrolada; cheio por dentro e por fora do fervedouro de moscas azuis que zuniam como se fosse um grande ronco que saía de sua boca", reflete o narrador.

Os cães no caminho

Um dito popular abre o capítulo *Chão em chamas*: "Já mataram a cachorra, mas ficaram os cachorrinhos...". A Cachorra é, inclusive, o nome de um dos personagens, guerrilheiro do exército de Pedro Zamora[5] contra Petronilo Flores; o narrador do capítulo tem o apelido de "O filhote", assim como seu filho. A violência da guerra afasta os combatentes dos ideais de justiça e os leva a um pragmatismo em que se perde a visão do caminho a seguir. A metáfora dos cães – os companheiros do homem, a solidariedade – é tanto a fé no futuro, quanto sua incerteza: "O filhote" diz que o filho "era igualzinho a mim e com uma ponta de maldade no olhar". Mas curva a cabeça (gesto ambígüo) ao ouvir da mãe: "ele não é nenhum bandido e nem assassino. É boa gente". O conto marca a transição entre expectativa e desilusão, na obra, sintetizando em si o sentido da coletânea. A partir dele, passa-se a uma reflexão em profundidade sobre o impacto e os legados da Revolução.

A relação entre pai (passado) e filho (futuro) também dá o mote de *Você não escuta os cães latirem*, em que o velho carrega o filho doente nas costas por um caminho obscuro, na esperança de curá-lo. Este não ouve os cães, sugerindo os filhos do México revolucionário que não têm mais esperanças quanto ao país.

5 Zamora toma o nome emprestado de um personagem real, bandolero que "asolaba, robaba, plagiaba, quemaba haciendas y pueblos, violaba mujeres y mataba sín compasión" (Cárdenas, 1987).

Passo do norte mostra um filho a caminho dos Estados Unidos, que trava um diálogo carregado de ironia e amargura com o pai; *Diga que não me matem!* e *A herança de Matilde Arcángel* também abordam o tema.

O caminho a percorrer sofre mudanças no decorrer do livro. Na primeira parte, por exemplo, *A colina das comadres* mostra os Torricos olhando Zapotlán e pensando no caminho até lá. O narrador, que "não estava feito para andar em andanças" é ameaçado por Remigio e lhe enterra a agulha de costurar arreios (indicação de rumo), iluminada pela lua, pertinho do umbigo (individualidade): "comecei a ter muita fé", diz. A fé na Revolução é celebrada, comparada à festa: "Zapotlán estava soltando foguetes, enquanto que pelos lados onde joguei Remigio erguia-se uma grande revoada de urubus a cada troar dos foguetes"[6]. Em contraposição, *A herança de Matilde Arcángel* mostra a desilusão com o caminho seguido. Matilde, que tinha os caminhos mais longos que todos os caminhos que o arrieiro tinha andado na vida, está morta. Foi atropelada por um cavalo rosilho (vermelho e branco, fogoso e gélido — rosa) desembestado — metáfora para o progresso atarantado, indomável[7]. Escolheu um homem grande (poderoso) ao invés do arrieiro (conhecedor dos caminhos a seguir) e deixou como herança um homem pequeno.

A Morte no Reflexo do Olhar

Matilde Arcángel tinha um "olhar de semi-sonho que cavoucava, pregando-se dentro da gente como um prego que dá muito trabalho despregar"; Remigio Torrico era caolho, mas enxergava como ninguém, pois "o olho negro e meio fechado que sobrava parecia aproximar tanto as coisas que quase as trazia para suas mãos"; Tanilo venda seus olhos durante a penitência, os mesmo que na viagem estavam "muito abertos, como se olhasse a própria morte"; Felipa tem olhos claros, verdes como rãs, a madrinha, escuros como sapos; *O filhote* criança tinha olhos assustados, com uma ponta de maldade; *O homem* carrega um peso que "haverá de ser visto por qualquer olho".

A repetição da referência ao olhar nos contos marca a presença da morte em cena, subvertendo tempo e espaço da narrativa. A morte está viva, ou, como diria Octavio Paz (1976), "nossa morte ilumina nossa vida". É importante tecer

---

6 A gente da Colina das Comadres "atravessava o mata-burro onde está o mastro das festas e desaparecia entre as azinheiras e não tornava a aparecer nunca jamais", diz o narrador, em outra passagem.

7 Em Passo do Norte, Trânsito foge com um arrieiro, remetendo também à ilusão de desenvolvimento.

considerações sobre esta figura à espreita em *Chão em chamas*. Em primeiro lugar, durante a leitura, não sabemos ao certo se as personagens estão vivas ou mortas. Os que já se foram, rememorados pelos narradores em primeira pessoa, com os quais o leitor tem a chance de dialogar, se fazem presentes. Além disso, a onipresença dos narradores os coloca como que viajantes do além-mundo, que deixaram seus relatos gravados em *voice over* (mais próximos da oralidade) para que fossem ouvidos por nós, leitores. Quando mencionam o tempo passado, o fazem sem situá-lo.

Os olhos por onde se chora, por vezes comparados a charcos d'água, fazem com que rios subterrâneos escorram por sobre a carne. Os rios e águas nos contos, em contraponto com a chama acesa do presente, podem ser lidos como representações da morte, na qual todos se igualam. Matilde morre com o rosto num charco d'água; em *A colina das comadres*, "a terra se fazia pegajosa assim que começava a chover, e depois havia um esparramo de pedras duras e afiadas feito facões" (a morte da terra); para o narrador, a vaca de Tacha só pode ter entrado no rio enquanto dormia; as velhas de *Anacleto Morones* tomam a água de goiaba, mas não do rio; o filho de *Passo do norte* diz ao pai que "Nos mataram (...) ao passar o rio" e, no entanto, volta para contar; Feliciano Ruelas sorve "um bocadinho de ar como se fosse mergulhar na água"; era bonito ver os soldados de Petronilo Flores "sem inimigo pela frente, como se mergulhassem na água funda e sem fundo"; *O homem* sabe que "o rio vira um nó e pode muito bem me devolver para um lugar para onde não quero regressar".

Luvina é a representação mais explícita do além-vida em *Chão em chamas*. O lugar, onde os arrieiros se recusam a entrar, é descrito com todas as características das cidades-fantasma. Curiosamente, a água é rara nesse paradeiro da morte: chove cerca de dez ou doze dias por ano. São "tormentas que açoitam a terra e a dilaceram", deixando "só o pedregal florindo em cima do morro" (talvez em referência a um túmulo). Espinhos d'água cravam nos pés e as nuvens dão apenas trovoadas. Outras referências à água são o mescal de *hojasé*[8], que faz dar cambalhotas como se alguém esporeasse quem bebe e as mulheres de Luvina "com seus cântaros ao ombro, com o xale balançando em suas cabeças e suas figuras negras sobre o negro fundo da noite (...) 'Vamos buscar água'", dizem.

O cenário em cinzas (resultado de chamas) e o fato de ali só morarem mulheres abandonadas, velhos e crianças que ainda não nasceram sugere a idéia de que "a vida é apenas uma metáfora com que a morte — ela também! — se quer enganar" (Gorostiza apud Paz, *op.cit.*). Assim, *Chão em chamas* realiza uma grande

8 O mescal, bebida alcoólica com uma larva no interior, faz referência à morte.

inversão: borrados os limites entre vida e morte e assumida a contraposição entre *Luvina* e os demais contos, pode-se pensar em *Luvina* como a vida e no restante do livro como a morte, reforçando-se a crítica social presente em toda a obra[9]. Ou ainda, *Luvina* pode ser um futuro que, inversamente à ordem lógica de qualquer investigação, deixa vestígios no passado. Sobre um passado conhecido e um presente em curso, estaria um futuro eterno, sem continuidade com o presente, ilusório. *Luvina* seria assim o resultado da política dos fins, que se perde nos meios. A festança descrita em *O dia do desmoronamento*, em que o governador permanece "impávido" frente à matança e o caos, reflete a total ausência de um projeto político não-individualizado ou não-elitizado para o México.

Após pelo menos sete anos em revolução, o México permanece por décadas sob o governo de um mesmo partido. Apesar da Constituição de 1917 ter incorporado um projeto de reforma agrária, não se levou em conta a questão da propriedade coletiva da terra. Os movimentos indígenas e campesinos de caráter reivindicatório resistem até hoje. As desigualdades sociais, somadas a acontecimentos recentes, como as acusações de fraude eleitoral e a guerra civil em Oaxaca, remontam à fragilidade dos projetos políticos, sociais e culturais frente à diversidade da "nação".

O chão permanece em chamas; talvez a revolução não tenha acabado; talvez siga intercalando momentos de letargia e euforia, em reprodução serial das indefinições e incertezas quanto ao futuro. A identidade mexicana flui como um rio caudaloso e estoura como fogos de artifício nas noites de céu límpido, rodopiando volátil entre a morte e a festa. A polissemia criada por Rulfo evoca fantasias assombrosas, êxtase e culpa de um povo em meio ao turbilhão, o revolver das entranhas da terra e o transbordar em fúria das águas em que navegam os mexicanos. *Chão em chamas* é um prisma do subdesenvolvimento: em certa medida barroco, entre moderno e antigo, arrastando as correntes de seus defuntos; amálgama de imagens da colonização, heróis, insígnias e brasões, num contexto em que fortuna e miséria gritam palavras de ordem de modo escandaloso[10]. Como a morte, a revolução reflete a vida de seu povo. E "ficaram os cachorrinhos...".

---

9 A morte também é sugerida pelos grilos, gafanhotos e cigarras nos contos. Em Macário, "Felipa diz que os grilos sempre fazem ruído, sem parar nem para respirar, para que todo mundo ouça os gritos das almas que estão penando no purgatório". A referência está presente em *A herança de Matilde Arcángel*; *Chão em chamas* e *Na madrugada*, por exemplo.

10 "Sempre achamos que pudesse ser Hidalgo, ou Morelos, ou Venustiano Carranza", diz o narrador de O dia do desmoronamento, ao saber que a estátua da praça era de Benito Juárez.

Referências Bibliográficas

CARPENTIER, Alejo. "O barroco e o real maravilhoso". In: *A literatura do maravilhoso*. São Paulo: Vértice, 1987.

MUNGUIA CÁRDENAS, Frederico. *Antecedentes y datos biográficos de Juan Rulfo*. Guadalajara: Unidad Editorial del Gobierno de Jalisco, 1987.

Paz, Octavio. *O labirinto da solidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

PIGLIA, Ricardo. *O laboratório do escritor*. Rio de Janeiro: Iluminuras, 1994.

RULFO, Juan. "Chão em chamas". In: *Pedro Páramo & Chão em Chamas*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

TATIANA Lotierzo é graduanda em história pela USP.

E-mail: tatianalotierzo@yahoo.com.

Erro na Curva

Kelly Ichitani Koide

Interexplosões de metáforas escuras que choram. Quando apago as luzes, todos choram. Como consolo, poeira estelar em pitadas débeis e infantis pisadas, esmagadas, dilaceradas. Então começo a flutuar, em adoração ao nada. Orbitamos seu centro; habitamos a intimidade daquilo que não vemos. Esse móbile demente gira com sua própria música, aquela que não escutamos. Colocamos muitos pés dentro dessa noite rasgada de luz inexistente, como uma centopéia que ondula em meio a tormentas e trovões. Muitos giros e piruetas de trapezista, mas sem a graça nem a consciência.

De repente somos vidro, da areia mais fina e brilhante. Mas não sabemos disso: apenas continuamos uma dança invisível, em meio a algas e nuvens. Atravessamos como heróis pedras quentes sem tocá-las e lugares enfermos esquecidos pelo Sol. Somos o móbile mais pesado que conhecemos. E dançamos a ciranda no único lugar em que somos incorpóreos, leves. Flutuação no ar que nos é pesado, que vai ficando para trás, como um balão de papel molhado.

Somos contrários a nós mesmos. Mas qual é o contrário de doce? Amargo; salgado; azedo. O contrário talvez nem sempre se constitua pela ausência. Tampouco somos doce. Somente vagamos através dos buracos e vazios que o tempo esqueceu de percorrer. Enveredamos enroscados nas falhas como vagabundos. Não temos identidade, apenas uma unidade de mãos que se atam. Nossas horas acabam, nos mastigam, nos atropelam os ponteiros. Continuamos com as mãos em fundição etérea e nos vemos entrelaçados: somos uma colcha, a da humanidade, com tantas cores e retalhos. Retalhos são restos, e restos são erros. Pois nunca somos demais para nos excluirmos.

Com o fim das horas, também acabam-se os tempos e tateamos a barreira final. Estamos presos numa esfera de densa escuridão, um fim que não se concretiza, o eterno movimento restrito. A eterna curva. Seguimos dançando nossa música de móbile demente, já perdidos no menor lugar do nosso mundo que não conhecemos que nos perdeu. Batendo em todos os lugares com irritadiça insanidade. O maior momento de pânico; nada de mais.

No deslize arritmado, pulso nervosamente e me descubro palavra. Decido me descosturar. Atiro pedras. Sou meu próprio mártir. Começo a sangrar o sangue mais grosso e opaco. Mas não sei disso. Só estou vertendo letras mornas pelas feridas. De repente elas se misturam, se erram, morrem. Ficam gélidas. Ficam pálidas. Estilhaçam-se. Os cacos só ferem os que não sabem ler.

Kelly Ichitani Koide é graduada em filosofia pela usp.

E-mail: oovoeagalinha@yahoo.com.br.

Normas de publicação na *Revista Humanidades em Diálogo*

Somente serão avaliados os trabalhos que cumprirem todas as normas abaixo estabelecidas. Para maiores informações visitar o *website* *http://www.usp.br/humanidadesemdialogo/* ou enviar *e-mail* para *humanidades@usp.br.*

1. Dos tipos de material

1.1. Poderão ser enviados artigos ou ensaios, resenhas, críticas literárias e produções artísticas livres.

1.2. A revista conta com uma seção reservada para um ou mais dossiês temáticos. A sugestão de dossiês para cada número será publicada no *website* da *Revista*, porém, podem também surgir dossiês de acordo com os temas dos artigos enviados.

1.3. Os artigos ou ensaios poderão ser relacionados ao dossiê ou de tema livre, desde que se relacionem a temas de humanidades. Sugere-se e dá-se prioridade a abordagens interdisciplinares.

2. Da entrega do material

2.1. O prazo final para envio de materiais para cada edição será divulgado no *website* da *Revista*.

2.2. Os artigos e outros materiais podem ser entregues em dois formatos:

em formato digital do *MS Word ou* em formato ODT e por *e-mail* para *humanidades@usp.br* e uma cópia física, que deve ser entregue no endereço Rua da Reitoria, 109, Bloco K, Sexto (6º) andar, Sala 608, CEP: 05508-900, São Paulo-SP.

2.3. Não pode constar dos materiais o nome do(s) participante(s) ou qualquer referência que os possa identificar.

2.4. Devem ser entregues, tanto em formato digital quanto físico, as fichas de inscrição com termo de concordância, preenchidas pelo concorrente ou por cada concorrente, no caso de trabalho em grupo (conforme modelos que constam no *website* da *Revista*).

2.5. No caso de trabalho em grupo, deve ser entregue em formato digital e em formato físico também o termo de representação, a ser preenchido pelo representante do grupo (conforme modelos que constam no *website* da *Revista*).

2.6. No caso de artigos, devem ser entregues, também em ambos os formatos, um resumo de no máximo 10 (dez) linhas e de 3 (três) a 5 (cinco) palavras-chave.

2.7. No caso de resenhas ou críticas literárias, é necessário que acompanhem a referência completa das obras analisadas.

2.8. Havendo discrepâncias entre a cópia física e a digital, prevalecerá a versão impressa.

2.9. Serão considerados entregues no prazo: os materiais enviados por *e-mail* até a data final, e as respectivas cópias físicas cujas datas de postagem dos Correios correspondam até a data do término do prazo.

3. Das normas de formatação

3.1. Todos os materiais devem ser entregues em papel A4, letra Times New Roman tamanho 12, com espaçamento simples entre as linhas.

3.2. As margens devem ser: superior 4 cm, inferior 3,7 cm, esquerda 3 cm, direita 2 cm.

3.3. As outras regras de formatação, inclusive em citações e bibliografia,

devem seguir as normas da ABNT.

3.4. No caso de artigos, o número máximo é de 12 (doze) páginas. Para críticas literárias, 5 (cinco) páginas, e, para resenhas, 3 (três) páginas.

3.5. No caso de trabalho artístico, seja ele um conto ou outro texto, o máximo é de 12 (doze) páginas; sendo uma poesia, 5 (cinco) páginas.

4. Requisitos para a candidatura

4.1. Serão analisados somente os trabalhos inéditos.

4.2. Podem candidatar-se somente alunos de graduação de instituições de ensino reconhecidas pelo MEC. No caso de trabalhos em grupo, todos os membros devem preencher esta condição.